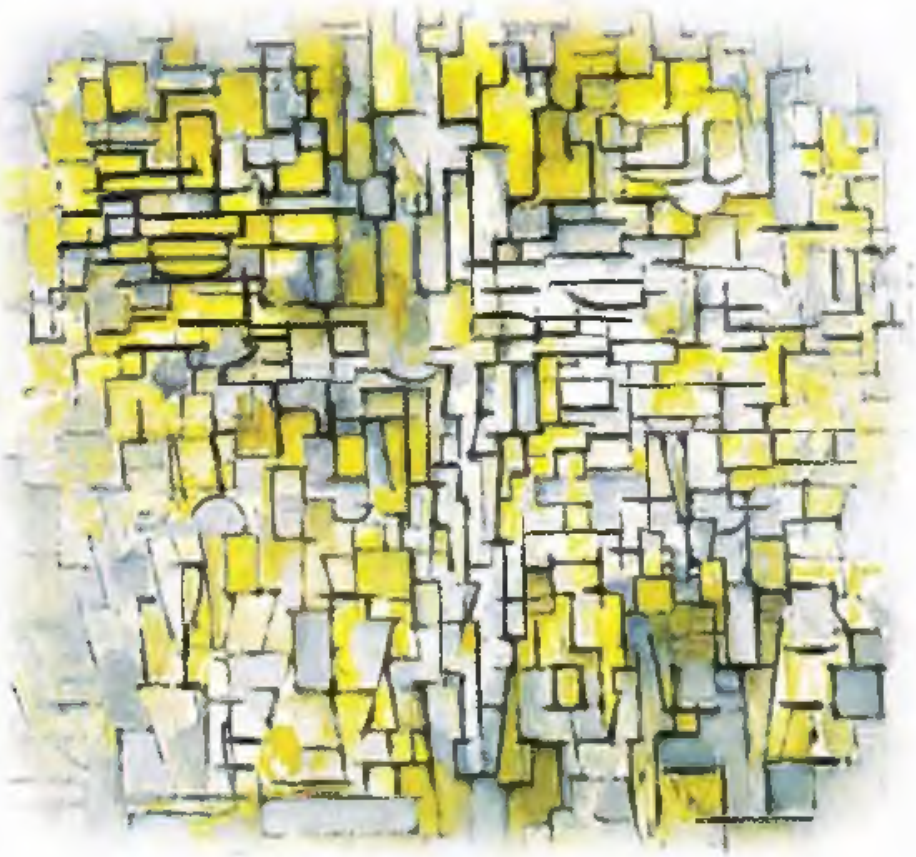
FILOSOFIE
SERIA ATHENAEUM

MICHAEL DUMMET

ORIGINILE FILOSOFIEI ANALITICE



DACIA

MICHAEL DUMMET

Originile filosofiei analitice

Colecţia **Filosofie**

Seria ***Athenaeum***

Coperta: **Emanuel Hărdăuţ**

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
DUMMETT, MICHAEL
Originile filosofiei analitice / Michael Dummett; trad.: Ioan Biriş; pref.: M. Dummett – Cluj-Napoca: Dacia, 2004
Bibliogr.
ISBN 973-35-1838-7

I. Biriş, Ioan (trad.)

I

© **Editura Dacia**

Cluj-Napoca: 3400, Calea Dorobanţilor nr. 3 et. IV
tel. 0264/45 21 78, O.P. 1, C.P. 160
e-mail: edituradacia@hotmail.com, www.edituradacia.ro
Bucureşti: Oficiul poştal 15, sector 6
str. General Medic Emanoil Severin nr. 14
tel. 021/315 89 84, fax: 021/315 89 85
Satu Mare: 3600, B-dul Lalelei R13 et. VI ap. 18
tel. 0261/76 91 11; fax: 0261/76 91 12
Căsuţa poştală 509; Piaţa 25 octombrie nr. 12
www.multiarea.ro
Baia Mare: 4800, str. Victoriei nr. 146
tel./fax: 0262/21 89 23
Târgu Mureş: 4300, str. Măgurei nr. 34
tel./fax: 0265/13 22 87

Redactor: **Dan Damaschin**

Comanda nr. 4946

MICHAEL DUMMETT

Originile filosofiei analitice

Traducere de **Ioan Biriş**

EDITURA DACIA
Cluj-Napoca, 2004

Prezenta traducere s-a făcut după ediția:

Michael Dummett

ORIGINS OF ANALYTICAL PHILOSOPHY

First published in 1993

Gerald Duckworth & Co. Ltd.

The Old Piano Factory

48 Hoxton Square, London M16PB

Prefață
la ediția în limba română

Timp de mai multe decenii, în urma unei separări greşite, s-a creat o mare prăpastie între cele doua tradiţii ale filosofiei occidentale: cea analitică şi cea care pe nedrept a fost numită „continentală". Eu însumi m-am format în tradiţia analitică şi sunt încă foarte legat de ea. Dar şi originile acestei tradiţii sunt cât se poate de „continentale". „Bunicul" a fost marele filosof şi matematician Bernard Bolzano, iar „tatăl" ei filosoful şi logicianul german Gottlob Frege. Între primii profesionişti ai acestei orientări îi găsim pe membrii Cercului de la Viena şi pe austriacul Ludwig Wittgenstein.

Separarea geografică a celor doua tradiţii s-a produs din cauza regimului nazist, cu persecuţiile sale asupra evreilor, cărora cultura europeană le datorează totuşi atât de mult. Aşa se face că aproape toţi cei care îşi desfăşurau atunci activitatea în tradiţia analitică în Austria, Polonia ori Germania s-au refugiat în Statele Unite sau în Marea Britanie. Însă pe mine m-a frapat faptul că, totuşi, pe la începutul secolului al XX-lea, prăpastia de care aminteam mai sus nu există. Mai mult, nimeni nu era conştient de existenţa a doua şcoli de filosofie, atât de diferite.

Lui Gottlob Frege, fondatorul filosofiei analitice, ca şi lui Edmund Husserl, fondatorul fenomenologiei, li s-ar fi părut ciudată în 1901 o astfel de delimitare a concepţiilor lor filosofice. În ceea ce mă priveşte, am considerat că cea mai bună cale de a aborda prăpastia dintre cele două orientări este aceea de a ne întoarce în timp la momentul dinaintea apariţiei ei şi să încercăm să descoperim ce anume i-a dat naştere. Cu această speranţă am scris cărticica de faţă.

Acum nu mai sunt atât de sigur că aceasta este cea mai bună cale de a aborda prăpastia în discuție. Sper însă că cititorii români ai acestei cărți vor fi stimulați să reflecteze la ideile care încă ne despart. Rămân profund recunoscător profesorului Ioan Biriș pentru că vă oferă posibilitatea de a descoperi dacă lucrurile stau așa sau nu.

Michael Dummett,
Oxford, iunie 2003

Prefață

la ediția în limba engleză

Această carte este o versiune revăzută a unei serii de conferințe ținute la Universitatea din Bologna în primăvara anului 1987. Cu părere de rău trebuie să recunosc că aceste conferințe s-au desfășurat în limba engleză și nu în italiană. Când le-am conceput, nici nu m-am gândit că le voi transforma într-o carte sau că le voi publica. Prietena și fosta mea studentă, profesoara Eva Picardi de la Universitatea din Bologna, m-a convins să le public. Conferințele au apărut așa cum au fost ele ținute în două numere succesive din revista *Lingua et Stile*[1]. Mai târziu, Dr. Joachim Schulte, tot un vechi prieten, mi-a propus să le traducă, pentru a fi editate în format de carte de buzunar. Mi-a plăcut ideea. Nu intenționasem să scriu o carte, dar gândul de a publica o carte de filosofie în format *mic*, m-a atras. Schulte a tradus impecabil și a adăugat transcrierea unui interviu dintre el și mine, realizat în octombrie 1987. Cartea a fost publicată la Suhrkamp cu titlul *Ursprünge der analytischen Philosophie,* în 1988. Mai târziu a apărut și o versiune în limba italiană, tradusă de Eva Picardi, publicată în 1990 la Il Mulino, fără interviu, cu titlul *Alle origine della filosofia analitica* și o versiune în limba franceză a lui Marie – Anne Lescourret, publicată în 1991 la Gallimard, cu interviu, având titlul *Les origines de la philosophie analitique.* Mă folosesc de această ocazie pentru a le mulțumi celor trei traducători ai mei pentru grija manifestată. N-am mai publicat niciodată vreo traducere, dar ocazional am făcut traduceri pentru mine, folosindu-le la cursurile sau seminariile mele. Sunt, așadar, conștient de dificultatea demersului. După mine, traducătorii, care au un rol esențial, sunt trecuți pe un plan secundar. De obicei, numele lor apare cu caractere mici, uneori nici măcar în pagina de titlu. Cronicarii îi amintesc rar și doar pentru a se plânge de munca lor. Cel mai adesea ei merită însă, aplauze. Și asta este valabil nu doar pentru cei trei care au tradus cartea aceasta, ci pentru toți ceilalți care au tradus alte lucrări ale mele.

Astfel, chiar dacă versiunea în limba engleză a acestor conferinţe a fost disponibilă, ea nu a fost publicată într-o ţară vorbitoare de limbă engleză şi nici sub formă de carte. De câtva timp, mă gândesc s-o realizez în engleză, dar mi-am dorit să fac unele revizuiri în text, convins fiind că unele părţi se cereau a fi îmbunătăţite. N-am putut face revizuirea în timpul anului academic 1988-1989, când m-am dedicat realizării studiilor *The Logical Basis of Metaphysics* şi **Frege**: *Philosophy of Matematics*. De atunci şi până în octombrie anul acesta am fost ocupat cu activitatea didactică, printre altele, şi n-am găsit timp să mă apuc de scris.

Cartea nu se vrea a fi o istorie, absenţa cuvântului din titlu indică aceasta. Lucrurile stau aşa, în parte, deoarece, după cum se explică în capitolul I, am încercat să stabilesc acele influenţe cauzale care produc schimbări în domeniul ideilor independent de cine ce citeşte sau aude şi, de asemenea, pentru că nu se vrea un demers exhaustiv. N-am discutat rolul filosofilor britanici Russell şi Moore în apariţia filosofiei analitice, nu m-am oprit asupra Cercului de la Viena şi nici asupra reprezentanţilor pragmatismului. Lucrarea se vrea mai degrabă a fi o serie de reflecţii filosofice asupra rădăcinilor tradiţiei analitice. Sunt observaţii pe care orice autor al unei istorii reale va trebui să le ia în considerare în măsura în care acestea sunt corecte. Sper ca o astfel de istorie să fie scrisă, căci ar fi fascinant. Scopul meu a fost mai puţin ambiţios şi cartea mea e ceva mai scurtă decât ar putea fi o istorie autentică a acestui subiect.

Ea îmbracă forma pe care o are datorită unui efort care mi-a luat câţiva ani buni pentru a înţelege că sursele filosofiei analitice se găsesc înapoi în timp, cu mult înainte să fi existat o asemenea şcoală. În plus, rădăcinile sunt **aceleaşi** cu ale şcolii fenomenologice, şcoală care apare pentru mulţi ca o antiteză a filosofiei analitice (considerată ca filosofie „anglo-americană"). Am înţeles că zadarnicile conferinţe ţinute de reprezentanţii filosofiei analitice britanice şi, în număr egal de fenomenologii francezi în anii 1950, obişnuiau să aibă loc în vederea stabilirii unei comunicări. Dar mi se pare că nevoia de comunicări ar fi mai potrivit să apară dintr-un efort al ambelor părţi pentru a înţelege cum stilurile respective de filosofare îşi au originea în munca acelora care, foarte apropiaţi în timp unii de alţii, în mod cert n-au fost conştienţi că fondează şcoli diferite.

Termenul „anglo-american" este o denumire greşită care poate conduce la multe dificultăţi. Nu numai că are efectul negativ în a-i încuraja pe cei care

acceptă această etichetă pentru munca lor, lăsându-i să creadă că nu mai au nevoie să citească și să scrie în altă limbă, decât în engleză, dar creează și o falsă impresie asupra modului în care a apărut filosofia analitică. Oricât de importanți sunt Russell și Moore, nici unul dintre ei nu a fost sursa, sau măcar o sursă de filosofie analitică, iar pragmatismul a fost doar un tributar al tradiției analitice.

Sursele filosofiei analitice au fost operele filosofilor care au scris în principal sau exclusiv în germană. Și aceasta a rămas evident pentru toți cei care nu au acceptat flagelul nazist care i-a făcut pe mulți filosofi vorbitori de limbă germană să treacă dincolo de Atlantic.

Înțelegerea de către mine a acestei situații a fost consecința unei dureroase și încă incomplete reamintiri a pașilor făcuți de tânărul Ryle care și-a început cariera ca exponent al lui Husserl pentru publicul britanic și care obișnuia să lectureze din Bolzano, Brentano, Frege, Meinong și Husserl. Este un mare păcat că doar o mică parte din operele acestor autori au fost tipărite. Apoi din nefericire, după câte îmi pot da seama, și în opera lui Ryle a rămas prea puțin din ceea ce a învățat de la acești autori. A fost tratată tema cu cel mai mic succes, tema intenționalității în lucrarea *The Concept of Mind* [2]. Interesul meu pentru Bolzano a provenit din analiza asupra operei lui Frege, pe care în mai multe privințe l-a anticipat.

În primele schițe la lucrarea **Frege**: *Philosophy of Mathematice* am extins comparațiile dintre Bolzano și Frege, comparații din care însă puține au supraviețuit în versiunea publicată. Dar sunt dator și altora pentru stimularea interesului în legătură cu Husserl: lui David Bell care a scris o carte ce avea menirea să trezească interesul publicului filosofic britanic,[3] și mai ales lui Herman Philipe. Philipe a vizitat Oxfordul în 1982 sau în 1983 și a ținut conferințe despre Husserl, iar eu am avut îndrăzneala să conlucrez cu el ținând un seminar despre lucrarea lui Husserl *Logische Untersuchungen,* la Oxford, în vara lui 1984[4]. De asemenea, am profitat din plin de observația critică la lucrarea *Ursprünge der analytischen Philosophie*, de Barry Smith[5] la fel de bine ca și de lucrările lui Dagfinn Föllesdal, J. N. Mohanty și alții.

Există o anumită suprapunere între secțiunile acestei lucrări și eseul meu „Thought and Perception the View of two Philosophical Innovators"[6]. Explicația este că, înainte să fiu invitat să conferențiez la Bologna, scrisesem un eseu de două ori mai mare decât un articol de revistă, iar când am primit invitația am folosit eseul ca bază pentru conferințe, extinzându-l la o lungime

de trei ori mai mare şi adăugând multe materiale noi. În timpul acesta, am fost invitat de David Bell să contribui la volumul editat de el şi Neil Cooper. Explicând circumstanţele, am cerut permisiunea să procedez la o reducere a versiunii originale a eseului. Bell a fost de acord şi am revenit la eseu, de data asta reducându-l la jumătate. Înaintea publicării eseului Bell m-a convins că îi făcusem o nedreptate lui Brentano. Deci am extins secţiunea cu o tratare mai amănunţită. Pentru această ediţie a cărţii am adăugat multe lucruri din ceea ce scrisesem despre Brentano în eseu, nefiind în stare să îmbunătăţesc ceea ce făcusem înainte.

David Bell, John Skorupski şi alţii au cooperat pentru scurt timp la un proiect de lungă durată despre originile filosofiei analitice; sper ca eventualele rezultate să fie cuprinse într-o carte care să urmărească stadiile acestui încurcat episod al istoriei intelectuale, o istorie pe care o cred capabilă să aducă multe beneficii unei viziuni din interior a problemelor filosofiei. Trebuie în orice caz să contribuim la acoperirea acestui hău absurd care s-a creat între filosofia „ anglo– americană" şi cea „continentală" şi care, recent, s-a mărit. Filosofia, neavând o metodologie armonizată şi obţinând cu greu rezultatele necontroversate, este subiectul predilect al schismelor şi sectarismelor, care cauzează numai daune. Sper, de asemenea, ca această lucrare să contribuie într-un anumit grad la stimularea interesului pentru trecutul filosofic pe care îl consider a fi o presupoziţie a înţelegerii reciproce.

În conflictul dintre şcoala analitică şi cea fenomenologică, cineva poate fi neutru numai dacă le priveşte pe amândouă în mod egal eronate. O asemenea lucrare ar putea fi cu greu scrisă dintr-o perspectivă neutră. Lucrarea de faţă a fost scrisă de un practicant al filosofiei analitice. Deşi am fost preocupat să arăt cât de apropiaţi au fost fondatorii celor două şcoli la începutul secolului, nu am putut face altceva decât să pledez în favoarea părţii analitice în punctele în care erau divergenţe. O carte care acoperă acelaşi domeniu, dar scrisă din perspectiva fenomenologică, ar putea constitui o contrapondere de mare interes. Sper că cineva o va scrie.

M.D.
Oxford, decembrie 1992

Capitolul 1

ISTORIA FILOSOFILOR ŞI ISTORIA IDEILOR

Este important ca filosofia analitică să-şi înţeleagă propria istorie şi să-şi perceapă poziţia în contextul general al istoriei filosofiei din secolele al XIX-lea şi al XX-lea, în mod deosebit într-o perioadă în care ea este supusă unor schimbări profunde. În cele ce urmează vom încerca să stabilim originile filosofiei analitice, precizând că nu este vorba de o cercetare istorică propriu-zisă, cel puţin din două motive.

Întâi, pentru că vom neglija contribuţiile a doi filosofi britanici, Russell şi Moore, la naşterea filosofiei analitice, concentrându-ne atenţia asupra filosofilor de limbă germană. Şi nu pentru că influenţa lui Russell şi Moore ar fi neglijabilă, ci, dimpotrivă, pentru că această influenţă a fost cercetată pe larg. În plus şi în pofida familiarităţii lui Russell cu filosofii de limbă germană, îndeosebi cu Frege şi cu Meinong, el şi Moore provin dintr-un cu totul alt mediu filosofic.

S-a produs o gravă distorsiune istorică prin apariţia modei dominante de a desemna filosofia analitică drept „anglo-americană". Independent de faptul că utilizarea acestei terminologii lasă deoparte implicit cercetările filosofilor scandinavi moderni şi, recent, interesul faţă de filosofia analitică într-o serie de alte ţări europene, ca Italia, Germania şi Spania, această terminologie are inconvenientul de a oferi o imagine complet eronată cu privire la contextul istoric în care a apărut filosofia analitică. Dacă se ţine seama de acest context, filosofia

analitică ar putea fi numită mai degrabă „anglo-austriacă" decât „anglo-americană".

În Europa centrală sau mai exact în regiunea culturală delimitată de folosirea limbii germane ca limbă de publicaţie, de-a lungul secolului al

XIX-lea a existat o mare varietate de curente filosofice, curente care, în loc să se izoleze, s-au confruntat unele cu altele datorită schimburilor sistematice de idei între reprezentanţii diferitelor orientări academice. Pe urmă, în secolul al XX-lea, mai multe dintre aceste curente vor contribui la formarea filosofiei analitîce, filosofie care, până la venirea lui Hitler la putere, trebuie să fie considerată nu atât ca un fenomen britanic, ci ca un fenomen al Europei centrale.

Deplasarea centrului de gravitaţie ştiinţifică şi filosofică de cealaltă parte a Atlanticului – deplasare resimţită în Statele Unite ca definitivă şi de către unii cel puţin ameninţătoare – a fost, pe termen lung, efectul evenimentelor politice, în particular al fenomenului de emigrare în America a celor care fugeau de regimul nazist. Acest proces este completat în prezent cu acţiunile multor guverne europene care şi-au propus să aplice măsuri dintre cele mai păguboase sistemelor universitare din propriile ţări.

Firește, aceste reflecţii nu schimbă cu nimic realitatea lucrurilor. Dar ar fi o gravă eroare să raportăm realităţile actuale la un trecut în care ele erau de neimaginat. Faptul că noi ne limităm doar la una dintre cele două linii de dezvoltare care au condus la afirmarea filosofiei analitice nu este suficient pentru a explica de ce cartea de faţă nu este o cercetare istorică propriu-zisă. Mai mult, nu vom avea în vedere relaţiile istorice de cauzalitate.

Putem spune, în al doilea rând, că o cercetare istorică autentică trebuie să ofere dovezi ale influenţei reale exercitate de unii filosofi asupra altora. Or, pentru a confirma existenţa unor astfel de influenţe, trebuie verificate datele publicaţiilor, trebuie cercetate jurnalele de

însemnări şi corespondenţa, chiar şi cataloagele bibliotecilor pentru a descoperi ceea ce au citit sau ar fi putut să citească anumite persoane. Noi nu ne vom ocupa de acest gen de probleme, ceea ce face ca cercetarea noastră să nu fie una istorică, cel puţin în sensul obişnuit al termenului.

Istoria ideilor comportă numeroase dezvoltări care nu se explică prin cercetări istorice în sens uzual. Se poate întâmpla ca cineva să propună o idee nouă pe care să o susţină cu argumente particulare; apoi, aceeaşi idee poate fi apărată de un alt autor care o susţine cu argumente similare; şi totuşi, e posibil ca acesta din urmă să nu fi avut ocazia de a citi lucrarea predecesorului său. Mai interesantă este situaţia în care cineva contestă noua idee, producând argumente contrare, cu toate că, de asemenea, se dovedeşte că nici acesta n-are cunoştinţă despre faptul că respectiva idee a fost avansată de un alt autor.

Se spune că ideile „plutesc în aer". Explicaţia corectă este că, probabil, la un anumit stadiu din istoria unei discipline – cel puţin pentru cei cu atenţia trează – unele idei sunt reperabile, deşi într-un stadiu anterior, ele n-ar fi fost perceptibile nici pentru persoanele cele mai perspicace. Dacă noi ne interesăm mai mult de istoria ideilor decât de istoria gânditorilor, o facem pentru că ne preocupă acele dezvoltări de care am amintit mai sus şi care nu se explică prin cercetări istorice obişnuite.

Oricum, astfel de dezvoltări ne preocupă în primul rând în această lucrare. Vom discuta despre direcţiile urmate de diverse idei filosofice, precum şi despre posteritatea lor legitimă, fără să ne îngrijim în particular de cine ce lucrare a citit, sau dacă X a preluat o anumită idee de la Y, ori a descoperit-o el însuşi. Nu este vorba de vreun dispreţ faţă de cercetările istorice propriu-zise, care servesc la satisfacerea unei curiozităţi justificate. Pur şi simplu, dezbaterea în care ne angajăm este de alt gen, chiar dacă este asociată celor istorice.

Capitolul 2

TURNURA LINGVISTICĂ

Ceea ce distinge filosofia analitică, în diversele sale manifestări, de alte orientări filosofice, este în primul rând convingerea că o analiză filosofică a limbajului poate conduce la o explicaţie filosofică a gândirii şi, în al doilea rând, convingerea că aceasta este singura modalitate de a ajunge la o explicaţie globală. La aceste două principii îngemănate aderă întreg pozitivismul logic, Wittgenstein în toate fazele dezvoltării sale, filosofia oxfordiană a „limbajului comun", filosofia postcarnapiană din Statele Unite, reprezentată de Quine şi Davidson, chiar dacă între toţi aceşti autori există diferenţe considerabile.

Această prioritate a limbajului asupra gândirii în ordinea explicaţiei a fost inversată în unele lucrări recente din tradiţia analitică. Ele pretind că limbajul nu poate fi explicat decât cu ajutorul conceptelor diverselor tipuri de gândire considerate independente de expresia lor lingvistică. Un exemplu semnificativ pentru acest nou curent îl oferă cartea postumă a lui Gareth Evans[1)], în care autorul încearcă să analizeze diferitele forme de a gândi un obiect independent de limbaj, pentru ca apoi să explice diversele maniere lingvistice de referire la un obiect cu ajutorul acestei modalităţi de a-l gândi.

Dacă avem însă în vedere caracteristicile pe care le-am stabilit, Evans nu mai poate fi considerat un filosof analitic. El aparţine, desigur, tradiţiei analitice – cei trei piloni de susţinere ai cărţii sale fiind Russell, Moore şi Frege – dar încadrarea în această tradiţie se

poate face numai prin aceea că el îşi însuşeşte un anumit stil filosofic şi face apel mai degrabă la astfel de autori decât la alţii.

Aşadar, pe baza caracterizării pe care am făcut-o, filosofia analitică a apărut atunci când s-a realizat turnura lingvistică. Desigur, acest fenomen n-a avut loc ca urmare a activităţii omogene, la un moment dat, a unui grup oarecare de filosofi. Primul exemplu clar pe care-l cunoaştem în această direcţie se găseşte în cartea lui Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*[2] (Fundamentele aritmeticii), din 1884.

Într-un punct crucial al acestei cărţi, Frege pune întrebarea kantiană: „cum ne vor fi date numerele, de vreme ce despre acestea nu putem avea vreo reprezentare sau intuiţie?"* Răspunsul lui Frege se bazează pe celebrul său principiu al contextului, stipulat în *Introducere* ca unul dintre principiile metodologice fundamentale pe care le va urma în carte. Totuşi, acest principiu al contextului este formulat drept fundamentul determinant al unei abordări a limbajului, şi nu ca regulă de investigare a modurilor de gândire.

Dacă acest principiu ar fi fost formulat ca regulă de investigare a modurilor de gândire, el ar enunţa că nu există modalitate de gândire a unui obiect decât atunci când în raport cu acest obiect se gândeşte ceva specific. În acest caz, răspunzând la întrebarea kantiană, Frege ar spune că numerele ne sunt date prin sesizarea (grasping) lor de către întreaga noastră gândire referitoare la ele. Pe urmă investigaţia ar trebui să precizeze ce implică concepţia unei asemenea gândiri.

Însă principiul contextului nu este formulat în acest mod, ci ca teză în conformitate cu care un *cuvânt* are semnificaţie numai în contextul unei *propoziţii*. Iată de ce demersul lui Frege are în vedere întrebarea cum se poate determina sensul propoziţiilor care conţin numerele ca termeni. Este vorba despre o problemă epistemeologică

---

* În limba română, întrebarea citată se găseşte în G. Frege, **Scrieri logico-filosofice**, I, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1977, traducere Sorin Vieru, p. 109, paragraful 62 (N.T.)

(în spatele căreia se află una ontologică) ce își va găsi soluția într-o cercetare a limbajului.

Justificare a turnurii lingvistice nu este oferită în *Grundlagen*: aceasta se realizează simplu ca modul cel mai natural de a efectua cercetarea filosofică.

Totuși, de-a lungul carierei sale filosofice, Frege insistă mereu că gândirea formează obiectul său de studiu și nu propozițiile prin care aceasta se exprimă. El are impresia că limbajul natural este mai mult un obstacol decât un ghid pentru cercetările logice și filosofice. Frege ajunge la această convingere în special după ce și-a dat seama că nu poate rezolva în mod satisfăcător paradoxul lui Russell, respectiv nu poate atinge obiectivul esențial pe care și l-a propus: anume, de a fonda teoria și analiza numerelor pe principii solide și inatacabile.

Aceasta se întâmplă în august 1906. Drept urmare, Frege renunță în totalitate la concepția sa anterioară despre obiectele logice, inclusiv despre clase (exestensiunile conceptelor), acuzând limbajul că ne dă iluzia existenței obiectelor asemănătoare, ceea ce generează posibilitatea de a construi termeni singulari aparenți de forma: „exstensia conceptului F". Iată de ce, în noiembrie 1906, el îi scrie lui Husserl: "sarcina esențială a logicianului constă în eliberarea de limbaj". Iar în articolul „Erkenntnisquellen" (Sursele cunoașterii), scris în ultimul an al vieții sale, Frege completează:" în mare măsură munca filosofului constă în ...lupta cu limbajul"[4].

Rezultă că turnura lingvistică din *Grundlagen* este o pistă falsă? Devine Frege fără să vrea un precursor al filosofiei analitice, în timp ce el însuși urmează altă cale?

Un astfel de diagnostic ar fi superficial. În definitiv, tocmai în scrierile din ultima perioadă a vieții (de la mijlocul lui 1906 până la moarte) – adică cele în care Frege atacă mai violent limbajul natural – se vede mai clară insistența asupra faptului că gândurile sunt reflectate

prin propoziții. În notele sale pentru Darmstaedter, el scrie: „putem considera propoziția ca reflectare

(Abbildung) a gândirii în măsura în care raportul dintre părțile propoziției și propoziție corespunde în mare raportului dintre părțile gândirii și gândire"[5]. S-ar putea ca limbajul să fie o oglindă care deformează, dar nu avem alta.

Dovada că diagnosticul de mai sus este superficial o avem înainte de toate în faptul că filosofia lui Frege cuprinde curente de fond care conduc la investigarea gândirii prin intermediul analizei limbajului. Este clar că el însuși nu este pe deplin conștient de deriva în această direcție, produsă de unele teorii ale sale, dar frânată de altele. În *Grundlagen*, punctul său de vedere cu privire la limbaj încă nu este perturbat de sentimentele ambivalente dezvoltate ulterior. Turnura lingvistică realizată în această lucrare dezvăluie tendința generală a gândirii sale, o tendință care va păli dar nu va fi înăbușită de rezervele ulterioare exprimate în legătură cu încrederea în formele lingvistice.

În continuare vom discuta trei caracteristici ale filosofiei lui Frege, care fac din turnura lingvistică o prelungire, o dezvoltare naturală, deși Frege însuși nu le-ar fi recunoscut niciodată în mod explicit această calitate.

1. Recunoașterea (discernerea) componentelor sensului (Sinn – baustein) ca elemente constitutive ale unui gând este dependentă de sesizarea structurii propoziției care exprimă gândul. Frege afirmă că structura unui gând trebuie să fie reflectată în structura propoziției care îl exprimă și de fapt aceasta pare esențial pentru conceptul de *expresie* a unui gând (mai degrabă decât simplul codaj al gândului). Invers, fără referire la expresia lingvistică a gândului, este aproape imposîbil de explicat ce se înțelege prin structura unui gând. Nu vrem să sugerăm prin aceasta că se poate ajunge la o concepție adecvată a structurii propoziționale fără să luăm în considerare sensul propoziției.

Dimpotrivă, analiza sintactică trebuie făcută având privirea îndreptată şi spre explicaţia semantică, de care depinde stabilirea adevărului sau falsităţii propoziţiei în funcţie de compoziţia sa.

Cele două noţiuni – structura propoziţiei şi structura gândului – trebuie să fie dezvoltate simultan. Această precizare este deja suficientă pentru a înlătura ideea că ar fi posibil să examinăm structura gândirii fără referinţă la expresia sa lingvistică. Invers, nu rezultă nici o obiecţie faţă de ideea de a examina limbajul pornind de la un examen direct al gândirii conceput ca manifestare nonlingvistică. Propoziţia exprimă un gând datorită proprietăţilor sale semantice şi în virtutea faptului că anumite metode permit judecarea ei ca adevărată sau falsă. Un gând este captat atunci când avem sesizarea proprietăţilor semantice ale propoziţiei. A vorbi despre structura propoziţiei înseamnă a vorbi despre relaţia semantică dintre părţile propoziţiei.

Acest lucru este valabil pentru ideea fundamentală a lui Frege despre obţinerea unui concept (în sensul fregean al conceptului înainte de 1890) prin operaţia de descompunere a unui gând complet (vollständig). Aplicarea procedeului la o propoziţie a fost descrisă mai întâi în Ideografia lui Frege (Begriffsschrift)[6]. Însă, aşa după cum Frege îi scrie lui Russell în iulie 1902, „o descompunere a propoziţiei corespunde la o descompunere a gândului"[7]. Nu i se poate reproşa nimic lui Frege pentru că vorbeşte de o descompunere a gândului. În schimb este îndoielnic faptul dacă acest concept poate fi explicat fără referinţă la conceptul de propoziţie.

Aplicarea acestui procedeu la o propoziţie implică nu numai selecţia unui nume propriu pe care îl conţine, ci, de asemenea, descoperirea ocurenţelor specifice ale acestui nume şi înlocuirea sa în respectivele ocurenţe printr-un alt termen. Dar maniera în care s-ar putea explica ocurenţa sensului unui nume într-un gând fără să ne sprijinim pe forma expresiei sale lingvistice este destul de neclară.

2. Frege consideră că gândul este acela care poate fi desemnat, în primul rând, ca adevărat sau fals, în timp ce despre propoziție nu se poate spune că este adevărată sau falsă decât într-un sens derivat. Apoi, în măsura în care pentru Frege valoarea de adevăr a propoziției constituie „ referința" acesteia, aceasta înseamnă că, în primul rând, sensul propoziției este cel care are acest referent, iar propoziția nu are decât un sens derivat. Frege s-a ocupat puțin de generalizarea acestui principiu la ansamblul expresiilor, dar a recunoscut validitatea acestuia. În consecință, sensul numelui propriu, de exemplu, este cel care se raportează în primul rând la obiect, și nu numele propriu ca atare.

Totuși, în practică, Frege nu ține la această ordine a priorităților când explică diferența dintre sens și „referință" (Bedeutung). El nu procedează niciodată la introducerea mai întâi a conceptului de sens și apoi să descrie referința ca o caracteristică a sensului. Frege vorbește în primul rând de faptul că *expresia* are o referință, și pe urmă cere să se demonstreze fie că expresia are un sens, fie în ce constă acest sens. De fapt, această ordine în explicație este reclamată de însăși concepția lui Frege despre sensul unei explicații ca modalitate în care este dată referința sa. Decurge din această concepție că noțiunea de sens nu poate fi explicată altfel decât prin recursul la conceptul de referent, ceea ce presupune că trebuie să dispunem în primul rând de noțiunea de referință. Or, dacă avem noțiunea de referință înainte de a avea pe aceea de sens, nu mai putem interpreta referința ca proprietate a sensului, ci doar ca proprietate a expresiei. Urmează că teza lui Frege, după care referința se atribuie în primul rând sensului, este o teză eronată.

Aceasta se vede foarte clar în prima parte a lui *Grundgesetze*[8]. În acest text, Frege își expune intenția de a interpreta simbolismul său că ajutorul definițiilor care prescriu fiecărei expresii, simplă sau compusă, propria sa *referință*. Luate împreună, aceste definiții

determină pentru fiecare formulă condiţiile în care ea are valoarea *adevărat*. Pe urmă va fi vorba doar de problema sensului. Astfel, aceste definiţii ar fi de neînţeles dacă conceptul de referinţă a unei expresii ar fi derivat din conceptul unei referinţe ce corespunde unui sens, ceea ce înseamnă că noi n-am putea înţelege gândul referinţei unei expresii decât cu ajutorul conceptului unei proprietăţi corelative sensului său.

Dar Frege procedează invers. El nu explică sensul unei expresii simbolice decât după ce a stabilit definiţiile care determină referentul acestor expresii.[8] Deci sensul este explicat prin recursul la definiţiile care guvernează referinţa. Sensul unei propoziţii din limbajul simbolic trebuie să se constituie din gândul că este satisfăcută condiţia prescrisă de determinările relative la referinţă şi datorită căreia propoziţia dobândeşte valoarea de *adevăr*. Iar sensul fiecăreia dintre componentele expresiei trebuie să fie contribuţia acestei expresii parţiale la determinarea condiţiei de mai sus[9]. Aşadar, spre deosebire de teoria oficială a lui Frege, noi trebuie să ştim ce înseamnă că o *propoziţie* este adevărată, înainte de a putea şti ce înseamnă că ea exprimă un gând. Şi înainte de a putea cunoaşte ce înseamnă că o expresie are un sens, noi trebuie să ştim ce înseamnă că ea are o referinţă.

Frege crede în principiu că este posibilă sesizarea unui gând altfel decât prin expresia sa lingvistică. Dar explicaţia sa a sensului nu ne arată *cum* este posibil acest lucru, respectiv cum este posibilă sesizarea unui sens altfel decât în calitate de sens al unei expresii căreia i se poate atribui o referinţă. Această dificultate nu se rezolvă spunând că referinţa poate fi atribuită direct sensului, deoarece sensul a fost descris ca manieră în care este determinată referinţa. Pentru ca această explicaţie să devină inteligibilă, ar trebui să avem ceva al cărui referent este referinţa, iar acest ceva nu poate fi maniera de a determina referinţa. Găsim aici unul dintre numeroasele puncte de tensiune între teoriile generale ale lui Frege şi explicaţiile detaliate pe care le dă.

3. Pentru Frege, o expresie are un sens simplu, natural. Nu este necesar ca sensul expresiei să fie prezent pe toată durata folosirii sale. Considerat în sine, sensul este obiectiv, ceea ce înseamnă că el poate fi sesizat de conştiinţe diferite. Dar aşa cum se arată de obicei, obiectivitatea sensului nu este suficientă pentru a garanta obiectivitatea comunicării. Pentru că aceasta presupune satisfacerea unei noi condiţii suplimentare, despre care Frege vorbeşte puţin, anume ce sens este ataşat în mod obiectiv fiecărei expresii. Pentru a explica această condiţie, nouă trebuie să ne fie clar ce înseamnă ca un sens să fie ataşat unei expresii. Problema aceasta nu mai este discutată explicit de către Frege, dar este evident implicată într-o cunoaştere a limbajului.

Dacă aderăm la concepţia lui Frege despre sens din *Grundgesetze*, o cunoaştere a sensului articulat pe un cuvânt sau pe o expresie complexă constă în a înţelege cum contribuie această expresie la determinarea condiţiilor în funcţie de care o propoziţie, care apare în expresie, este adevărată.

Pentru Frege, fiinţele umane au acces la gânduri numai dacă acestea sunt exprimate în limbaj sau în simbolism. El concepe gândirea ca fiind aptă, prin însăşi esenţa ei, de expresie lingvistică. În revanşă, el nu crede că aceasta ar fi intrinsecă sensului unei propoziţii din limbajul real sau ipotetic. Iată de ce, pentru Frege nu este contradictoriu să presupunem că există fiinţe care au aprehensiunea aceloraşi gânduri ca şi noi, dar care sesizează aceste gânduri în nuditatea lor, adică fără ambalajul lingvistic[10)].

Concepţia potrivit căreia poate avea loc o sesizare a gândurilor nude se află în dezacord, după cum am văzut, cu explicaţia pe care Frege o dă sensului unei expresii. E dificil de conceput cum poate avea loc o explicaţie a gândurilor nude, care să corespundă explicaţiei dată în *Grundgesetze* cu privire la gândurile exprimate în propoziţiile limbajului simbolic. De fapt, în acest caz, n-ar putea exista nimic care să fie adevărat sau fals cu excepţia gândului însuşi, şi nimic care să

poată contribui la determinarea condiţiilor sale de adevăr cu excepţia componentelor sensului. Între sens şi sesizarea sensului se pare că există o relaţie de reciprocitate: un sens a cărui sesizare n-o putem avea este o himeră.

Atunci când cunoaştem ce înseamnă sesizarea unui sens determinat, noi cunoaştem de asemenea despre ce sens este vorba. Şi invers, când ştim despre ce sens este vorba, ar trebui să ştim cum are loc sesizarea lui. Dacă Frege are dreptate în legătură cu sesizarea unui gând nud, noi ar trebui să fim în măsură să spunem ce înseamnă sesizarea unui gând în nuditatea lui, chiar dacă n-o putem face. Dar e dificil să declari această concepţie necontradictorie dacă ea nu poate fi explicată.

Cu toate acestea, în măsura în care *noi* nu avem acces nemijlocit la gânduri decât prin intermediul expresiilor lor lingvistice, ar trebui să ne fie mai uşor să explicăm ce înseamnă sesizarea gândului exprimat printr-o propoziţie. În orice caz, această explicaţie va fi necesară atunci când va trebui să arătăm cum sunt exprimate şi comunicate gândurile prin limbaj. Ajungem astfel la următoarea situaţie: Frege poate explica ce înseamnă faptul că o propoziţie exprimă un gând. În consecinţă, fie este posibil să ajungem la o explicaţie paralelă a elementelor constitutive ale unui gând nud prin eliminarea referinţei la limbaj, fie este imposibil. Dacă este posibil, vom avea o explicaţie a gândurilor, independentă de limbaj. Iar dacă nu este posibil, atunci nu vom avea o explicaţie a gândurilor decât prin referinţă la limbaj. În primul caz avem dată prima axiomă a filosofiei analitice, dar nu şi pe a doua; în celălalt caz sunt date ambele axiome.

La întrebarea „cine conferă sens unei propoziţii?",s-ar putea răspunde: „locutorii care o înţeleg în acest sens". Pentru întrebarea următoare, „în ce constă această înţelegere a propoziţiei de către locutori?", după explicaţia lui Frege din *Grundgesetze,* răspunsul ar fi: „aceasta constă în modul în care privesc ei valoarea de adevăr a

propoziției ca fiind corect determinată". Sau, altfel spus: „aceasta constă în ceea ce locutorii consideră drept condiția exactă care trebuie îndeplinită pentru ca propoziția să fie adevărată".

Așadar, la Frege, explicația sensului se bazează pe conceptul de adevăr. În articolul său „ Der Gedanke", Frege scrie: „gândirea se află într-un raport foarte strâns cu adevărul"[11]. Dar acum apare o altă întrebare: „ce anume determină condițiile în funcție de care o propoziție este adevărată?". Dacă sensul se află într-un raport strâns cu adevărul, conceptul de adevăr la rândul său se află într-o relație la fel de strânsă cu conceptul de aserțiune.

Frege nu neglijează complet această relație. Într-un fragment remarcabil (dar nepublicat din 1915), el vorbește despre cuvântul de „adevăr" ca despre o încercare în van „de a face imposibilul posibil, adică de a determina ce corespunde forței asertorice, care apare ca o contribuție la gândire"[12]. Cu toate acestea, relația dintre adevăr și aserțiune nu este specifică doctrinei lui Frege.

Dacă am putea stabili condițiile în care propozițiile unui limbaj au valoarea de *adevăr* sau *fals* cele două valori de adevăr nefiind cunoscute decât sub denumirea de „A" și „B", atunci, în lumina acestor date, ar fi imposibil să descoperim care dintre cele două desemnări „A" și „B" reprezintă valoarea de *adevăr*. Pentru a reuși acest lucru, ar trebui să cunoaștem, cel puțin pentru o propoziție model, ce semnificație atribuie vorbitorii limbajului respectivei expresii asertorice a acestei propoziții. Frege subliniază că nu există nici un motiv să postulăm pe latura actului de limbaj al aserțiunii un act particular de negație[13].

Însă, așa cum remarcă Wittgenstein în *Tractatus,* este la fel de adevărat că noi nu putem să ne imaginăm un limbaj în care locutorii enunță negații[14] fără să facă aserțiuni*.

---

* Iar în 5.44, Wittgenstein subliniază: „însă posibilitatea negației este prejudecată deja în afirmație" (N.T)

O formă expresivă utilizată pentru a transmite informaţii poate fi sesizată numai ca suport al unei forţe asertorice. În consecinţă, un enunţ este adevărat numai atunci când aserţiunea sa este corectă.

În teoria sa a sensului şi referinţei, Frege neglijează caracterul social al limbajului. El insistă, desigur, asupra procesului de comunicabilitate a sensului, însă explicaţia sa cu privire la natura sensului se poate aplica la fel de bine pentru sensul expresiilor unui idiolect ca şi pentru sensul expresiilor unui limbaj comun. În ceea ce priveşte forţa unui enunţ – forţa sa asertorică,

interogativă, imperativă, optativă (şi fără îndoială, alte varietăţi) – este dificil de imaginat că ea ar putea să existe altfel decât în relaţie cu propoziţiile exprimate în cursul actelor lingvistice de comunicare. Frege se mulţumeşte să stabilească o diferenţă clară între sens şi forţă – între gândul exprimat printr-o propoziţie şi forţa ataşată expresiei sale –, fără să încerce să dea o explicaţie detaliată unui tip particular de forţă. Şi nici măcar să dea o explicaţie necirculară acestor forţe de expresie în cadrul concepţiei sale. Din acest motiv nu putem considera teoria sa a sensului ca o teorie independentă de teoria forţei de expresie. Propoziţiile unui limbaj n-ar putea exprima gândurile corespunzătoare dacă acestea n-ar putea fi exprimate cu o forţă asertorică. Numai întrucât ele pot fi utilizate în această manieră se poate spune că posedă şi condiţiile de adevăr. Urmează că un examen al *folosirii* limbajului în procesul comunicării este o prelungire legitimă a teoriei fregeene şi chiar complementul său necesar.

Am subliniat astfel ideile din opera lui Frege care atestă caracterul ineluctabil al turnurii lingvistice. Idei, semne pe care Frege însuşi nu le-a sesizat întotdeauna în mod corect. Aceste semne explică de ce opera lui Frege a trezit un interes deosebit la reprezentanţii filosofiei analitice şi de ce Frege apare ca un precursor al filosofiei analitice. El a fost primul în istoria filosofiei care a explicat clar ceea

ce sunt gândurile şi în ce constau semnificaţiile propoziţiilor şi ale cuvintelor care le constituie. Celor care cred că doar o analiză a semnificaţiei lingvistice le permite să ajungă la o analiză a gândurilor nu le mai rămâne decât să construiască pe fundamentele turnate de Frege.

Capitolul 3

ADEVĂR ŞI SEMNIFICAŢIE

Una dintre intuiţiile lui Frege, în conformitate cu care conceptele de adevăr şi de semnificaţie sunt legate în mod inextricabil, reprezintă astăzi un loc comun. „Teoriile clasice ale adevărului" (teoriile corespondenţei şi coerenţei), contemporane cu scrierile lui Frege au ignorat acest raport. Aceste teorii considerau semnificaţia drept ceva dat. Ele nu puneau întrebările „ ce face ca, în general, expresia unei *propoziţii** (Satz) să fie adevărată?", şi ce face ca, în general o *judecată* să fie adevărată?" Prin judecată trebuie să înţelegem aici ceea ce *exprimă* o propoziţie, iar pentru a înţelege judecata trebuie să cunoaştem ce semnifică propoziţia.

De aici decurge că, punând întrebarea „ce face ca, în general, o judecată să fie adevărată?", noi presupunem că semnificaţia propoziţiilor poate fi înţeleasă drept ceva care precede cunoaşterea a ceea ce le face pe ele adevărate sau false. Însă această presupoziţie nu permite decât un răspuns trivial la întrebare. Aproape că am putea considera că orice poate face ca o propoziţie să fie adevărată, acest lucru fiind dependent doar de ceea ce *semnifică* propoziţia. Şi din faptul că noi înţelegem ce anume face ca propoziţia să fie adevărată, vom înţelege şi ce semnifică aceasta.

---

* Am tradus termenul englez „sentence" prin cel de „propoziţie" în sens gramatical (în germană „Satz"), iar termenul de „proposition" din engleză prin „judecată" (în sens logic).

Iată de ce o explicaţie care presupune semnificaţia drept ceva dat nu poate fi o explicaţie lămuritoare pentru conceptul de adevăr. Este imposibil să înţelegem semnificaţia fără să cunoaştem condiţia de adevăr a judecăţilor.

Adevărul şi semnificaţia nu pot fi explicate decât *împreună*, ca părţi ale unei teorii unice.

Frege înlătură teoria corespondenţei*. El vede foarte clar că conceptul de adevăr nu poate fi posterior înţelegerii sensului. Această conexiune între adevăr şi sens relevată de Frege va fi explicată mai apoi cu multă claritate de către Wittgenstein în *Tractatus*[1]. Frege împinge destul de departe reacţia sa împotriva „teoriilor adevărului", declarând adevărul ca o problemă nedefinibilă. Dacă se contestă posibilitatea unei caracterizări *generale* netriviale a condiţiei de adevăr a unei judecăţi (când semnificaţia propoziţiei care o exprimă este sesizată ca un „dat"), aceasta nu înseamnă nicidecum că condiţiile de adevăr ale propoziţiilor unui limbaj determinat nu pot fi precizate caz cu caz sau, mai exact, în manieră inductivă cu ajutorul unei teorii semantice a acestui limbaj.

Acest lucru este posibil, întrucât la Frege teoria referinţei reprezintă fundamentul unei teorii a sensului. Negarea posibilităţii unei caracterizări *generale* a condiţiei de adevăr a unei *judecăţi* nu spune nimic cu privire la posibilitatea unei teorii care să permită *stabilirea caz cu caz* a condiţiei de adevăr a fiecărei *propoziţii*. Problema care se pune nu este aceea dacă o astfel de specificare inductivă a condiţiilor de adevăr este posibilă, ci de a şti la ce ne ajută. Tarski a propus ca acest procedeu să se folosească pentru definiţia adevărului, adică pentru definiţia predicatului „adevărat", atunci când acesta se aplică la propoziţiile unui limbaj dat[2].

---

* Împotriva teoriei adevărului – corespondenţă Frege aduce în principal următoarele argumente: a) corespondenţa, în sens de „acord" nu se poate stabili decât între lucruri de aceeaşi natură; b) conceperea adevărului în sensul corespondenţei implică regresia la infinit (N.T.)

Dar dacă noi nu ştim ce este adevărul şi nu cunoaştem semnificaţiile expresiilor acestui limbaj, atunci o asemenea definiţie nu va aduce nici o lumină cu privire la ceea ce înseamnă „adevărat" pentru o propoziţie a limbajului respectiv.

Iar dacă o înţelegere a acestui limbaj este deja presupusă, atunci definiţia n-ar mai fi altceva decât un mijloc incomod de a determina ceea ce înseamnă „adevărat" pentru o propoziţie. Pornind de aici, se poate spune că o definiţie tarskiană a adevărului conferă sens cuvântului „adevărat" aplicat la propoziţiile unui limbaj particular în măsura în care semnificaţiile propoziţiilor sunt date.

Davidson propune să se folosească specificarea condiţiilor de adevăr în sens opus, adică să se procedeze presupunând conceptul de adevăr ca fiind cunoscut şi să se interpreteze teoria care determină condiţiile de adevăr ale propoziţiilor acestui limbaj ca explicaţie a semnificaţiei propoziţiilor şi cuvintelor componente[3)].Propunând aceasta, Davidson revine la o abordare similară cu aceea a lui Frege. Există totuşi două aspecte diferite. În primul rând, deşi Davidson nu este nevoit să respingă distincţia stabilită de Frege între sens şi referinţă, el nu examinează vreo specificare a sensului expresiilor. În fond, proiectul lui Davidson este acela de a ajunge la o teorie a referinţei în care sensul expresiilor să nu fie numit, ci să apară ca evident.

Din acest punct de vedere este clar că Davidson rămâne fidel lui Frege. În *Grundgesetze* regulile care stabilesc referenţii expresiilor limbajului simbolic sunt concepute de Frege ca mijloc de a *arăta* sensul acestor expresii, fără să fie necesară, nici chiar posibilă, *enunţarea* acestui sens. A doua diferenţă dintre o teorie fregeană şi una davidsoniană este, totuşi, incontestabilă şi, din punctul nostru de vedere, este cea mai importantă. Ea se bazează pe faptul că, în proiectul lui Davidson, noi putem să ne dispensăm de teoria forţei unui enunţ. În teoria sa a semnificaţiei, nu este necesară descrierea, nici

chiar menţionarea activităţilor lingvistice ale aserţiunii, interogaţiei, rugăminţii, sfatului, ordinului etc. Teoria va specifica doar condiţiile de adevăr ale tuturor propoziţiilor şi, astfel, vor fi determinate semnificaţiile ansamblului expresiilor.

Pentru a surprinde specificul concepţiei lui Davidson, este important să înţelegem că această concepţie presupune sesizarea conceptului de adevăr. În acest context, conceptul nu poate fi gândit după definiţia tarskiană a adevărului. Dacă definiţia adevărului se stabileşte pentru a fixa sensul predicatului „este adevărat", atunci practic nu poate fi vorba atât de o definiţie, cât mai ales de o teorie care permite determinarea semnificaţiilor pentru expresiile limbajului. Evident, această a doua formulare a enunţului condiţiilor de adevăr nu ne aduce nimic nou, căci ea nu ne spune ceva care să nu fi fost conţinut deja în primul enunţ prezentat ca definiţie.

Este clar că fără cunoaşterea prealabilă a limbajului şi a semnificaţiei de „adevărat", acest procedeu nu ne învaţă nimic cu privire la semnificaţiile cuvintelor din limbaj. Mai general, în măsura în care noi nu *ştim altceva* despre conceptul de adevăr decât că el corespunde definiţiei adevărului pentru propoziţiile limbajului, enunţul condiţiilor de adevăr ale unei propoziţii nu ne permite să deducem ceva în legătură cu semnificaţia acestei propoziţii. Este esenţială în proiectul lui Davidson existenţa unei înţelegeri a priori a conceptului de adevăr, înainte de a ne ocupa de o teorie. Numai astfel enunţarea condiţiilor de adevăr ale propoziţiilor ne va permite să cunoaştem ce semnifică ele.

În ce constă o asemenea înţelegere a priori a conceptului de adevăr? Nu este necesar ca ea să includă cunoaşterea condiţiilor în care propoziţiile limbajului sunt adevărate, căci această cunoaştere va fi stabilită prin teoria adevărului. În revanşă, ceea ce trebuie să cuprindă este sesizarea legăturii conceptuale dintre semnificaţie şi adevăr. Aceasta înseamnă în continuare că trebuie să ştim, cel puţin

implicit, cum este determinată semnificaţia unei propoziţii de către condiţia sa de adevăr. În acest moment, sesizarea semnificaţiei unei propoziţii implică în mod necesar să înţelegem cum se foloseşte propoziţia în comunicarea lingvistică. Davidson o spune explicit: teoria semnificaţiei unui limbaj trebuie să fie construită astfel încât cel care o cunoaşte să fie în măsură să vorbească acest limbaj. Locutorul nu vede în propoziţiile limbajului doar nişte mijloace pentru exprimarea gândurilor (unde un gând nu este încă o judecată, ci doar conţinutul unei judecăţi), ci el recunoaşte în fiecare propoziţie semnificaţia expresiei sale, având posibilitatea de reacţiona adecvat şi de a fi în măsură să exprime propoziţii conforme cu o situaţie.

Dar cele spuse conţin încă multe elemente implicite, care, într-o teorie a semnificaţiei, trebuie să fie explicite. Ceea ce rămâne implicit este faptul că fiecare trebuie să sesizeze conceptul de adevăr pentru a fi în măsură să înţeleagă o teorie davidsoniană a adevărului *ca* o teorie a semnificaţiei, adică pentru a fi în măsură să recunoască – cu ajutorul condiţiilor de adevăr – cum se utilizează propoziţiile. Ceea ce trebuie să sesizeze locutorul este conexiunea dintre adevăr şi semnificaţie. Până când natura exactă a acestei conexiuni nu este expusă în mod explicit, descrierea teoriei adevărului nu conferă o explicaţie filosofică adecvată conceptului de semnificaţie.

Aşadar, putem afirma că Davidson comite o eroare inversă faţă de aceea a partizanilor teoriei adevărului – corespondenţă şi adevărului – coerenţă. Eroarea acestora constă în faptul că încearcă să impună o explicaţie a adevărului care presupune cunoaşterea prealabilă a conceptului de semnificaţie, or cele două concepte trebuie explicate *împreună*. La rândul său, Davidson face o eroare în sens invers, întrucât încearcă să explice semnificaţia presupunând conceptul de adevăr ca fiind deja cunoscut. Totuşi, o explicaţie adecvată pretinde explicarea *împreună* a celor două concepte.

În orice caz, explicarea împreună a adevărului şi semnificaţiei nu dezminte punctul de vedere fregean, care acordă un rol central conceptului de adevăr în explicarea sensului. În concepţia lui Frege, conceptul de adevăr ocupă mijlocul distanţei dintre sens şi întrebuinţare. Pe de o parte, conform cu teoria dezvoltată de Frege şi adaptată de Davidson, condiţia de adevăr a propoziţiei determină gândul exprimat de propoziţie. Pe de altă parte, după principiile asupra cărora cei doi autori au păstrat tăcerea, condiţia de adevăr a propoziţiei reglează întrebuinţarea (Gebrauch) propoziţiei în discuţiile cu ceilalţi locutori. În acest fel este totdeauna posibil să descriem direct întrebuinţarea şi să o concepem ca factor determinant al semnificaţiei, în timp ce conceptul de adevăr va fi plasat într-un rol subordonat şi fără funcţie reală. Este calea pe care o alege Wittgenstein în ultima sa filosofie. Datorită faptului că conceptul de adevăr nu mai joacă nici un rol într-o teorie care explică în ce constau semnificaţiile propoziţiilor, situaţia se poate caracteriza efectiv prin presupoziţia că semnificaţiile acestor propoziţii sunt deja date.

Să luăm exemplul următor. Dacă brazilienii vorbesc portugheza şi Smith spune „Brazilienii vorbesc portugheza", atunci Smith spune adevărul. Aceasta ilustrează un principiu general de echivalenţă între o propoziţie care conţine cuvântul „adevărat" şi altă propoziţie care nu-l conţine. Conform cu această reprezentare, acest principiu de echivalenţă este singura raţiune a prezenţei cuvântului „adevărat" în limbaj. Acest principiu este în mod precis analog cu o explicaţie a termenului „a denota" prin intermediul principiului general astfel formulat, spunând că „Germania" denotă Germania. Însă trebuie să fim prudenţi când considerăm că acest principiu conţine semnificaţia completă a termenului „denotă". Dacă am avea de-a face cu un locutor care nu cunoaşte verbul „ a denota", ar fi posibil să-i explicăm acest verb spunând că „Paris" denotă „Paris", că „Germania" denotă Germania etc. Dar dacă locutorul răspunde: „presupun că cuvântul

francez « Allemagne » şi cuvântul german « Deutschland » denotă Germania", el reţine de fapt ceva mai mult din explicaţia noastră decât schema „X denotă Y". Acelaşi lucru este valabil pentru principiul de echivalenţă aplicat la „adevăr". Schema « p este adevărat dacă şi numai dacă p » nu ne spune nimic cu privire la ceea ce înseamnă că o propoziţie dintr-o altă limbă decât româna este adevărată.

Procedând în acest fel, scopul unei explicaţii a conceptului de adevăr va fi acela de a retrage acestui concept orice funcţie teoretică în explicaţia conceptului de semnificaţie lingvistică. În loc de a caracteriza semnificaţia prin condiţiile de adevăr şi de a explica pe urmă cum depinde utilizarea unei propoziţii de semnificaţia sa astfel caracterizată, acest procedeu pretinde să descriem imediat utilizarea propoziţiei. Astfel descripţia devine *constitutivă* semnificaţiei propoziţiei.

Dezavantajul acestei abordări constă în faptul că, prin natura sa, ea este una nesistematică. În schimb, Wittgenstein, tocmai în aceasta vede un avantaj, pentru că el acordă o mare importanţă diversităţii actelor de limbaj şi contribuţiilor pe care diferitele genuri de cuvinte le au în formarea propoziţiilor noastre. Grija pentru ordine nu este totuşi singura motivaţie a unui procedeu sistematic. Acesta, la fel ca orice prezentare axiomatică a unei teorii matematice, serveşte evidenţierii presupoziţiilor iniţiale. O descriere a utilizării unei expresii particulare sau a unui tip anume de propoziţie presupune, într– adevăr, înţelegerea unei părţi considerabile din restul limbajului. Numai o teorie sistematică permite să se recunoască în ce măsură semnificaţia lingvistică poate fi explicată fără aportul a priori al conceptelor semantice.

Cazul ideal ar fi acela în care semnificaţia lingvistică ar fi explicată fără să se presupună cunoaşterea prealabilă a vreunui concept semantic. Altfel este dificil de arătat cum se ajunge la aceste concepte sau să se evite o explicaţie circulară a ceea ce înseamnă utilizarea

acestor concepte. Scrierile lui Frege nu permit să se vadă dacă acest ideal i se pare accesibil. Din faptul că adevărul nu se poate defini ca atare, nu decurge că adevărul nu se poate explica, deşi Frege nu oferă o analiză satisfăcătoare pentru explicaţiile care nu sunt definiţii. Poate că o explicaţie satisfăcătoare a conceptului de adevăr ar fi posibilă dacă s-ar putea realiza o analiză substanţială a conceptelor de „aserţiune" şi de „judecată". Însă, în legătură cu această problemă, Frege ne lasă în obscuritate. Şi nici Wittgenstein nu ne spune mai mult în privinţa posibilităţilor de realizare a propriului său program. Un inconvenient suplimentar al respingerii procedurilor sistematice constă în faptul că această respingere ne lasă fără posibilitatea de a judeca, înainte de realizarea procedurii, dacă o astfel de strategie ne asigură succesul.

Capitolul 4

EXPULZAREA GÂNDURILOR DIN MINTE

Am văzut, aşadar, moştenirea lăsată de Frege filosofiei analitice. La capătul acestui fir se mai găseşte un nod care încă nu a fost deslușit. Anumite caracteristici ale teoriilor lui Frege conţin germeni pentru dezvoltări viitoare. Dar în pofida exemplului dat în *Grundlagen*, poate părea încă surprinzător faptul că turnura lingvistică a devenit o strategie metodologică pentru un întreg curent filosofic. Turnura lingvistică nu ţine atât de detaliile filosofiei lui Frege – filtrate şi transmise prin scrierile anumitor autori (Russell, Wittgenstein şi Carnap) influenţaţi direct de către el –, cât de o concepţie fundamentală, comună lui Frege şi altor filosofi de limbă germană, şi anume: expulzarea gândurilor din minte.

Potrivit lui Frege, gândul – conţinutul unui act de gândire – nu este un element constitutiv curentului conştiinţei. El afirmă în mod repetat că gândurile nu sunt conţinuturi ale minţii (mind) sau ale conştiinţei (conscience), aşa cum sunt de exemplu senzaţiile, imaginile mentale şi alte lucruri de acest fel, pe care Frege le include în sfera termenului general de „reprezentare" (Vorstellung). Frege acceptă, desigur, că sesizarea unui gând este un act psihic. Dar este un act prin care mintea sesizează ceva ce-I este exterior (în sensul că e ceva care există independent de faptul că este sesizat de un subiect sau altul). Aşadar, gândurile sunt obiective, în timp ce reprezentările nu sunt. Eu pot, firește, să comunic unei alte persoane ceva cu privire la ceea ce

este reprezentarea mea, dar ea rămâne în mod esenţial reprezentarea *mea*. Iată de ce nu se poate spune în ce măsură reprezentarea mea este asemănătoare cu a celeilalte persoane. În schimb, eu pot să comunic altei persoane gândul care – mi vine în minte sau care, după judecata mea, poate fi adevărat sau fals.

Dacă lucrurile ar sta altfel, noi n-am putea să ştim niciodată dacă suntem sau nu de aceeaşi părere. Datorită acestei situaţii, un gând nu poate să-mi aparţină în sensul în care îmi aparţine o senzaţie. Un gând este comun tuturor, deoarece cu toţii au acces la el. Din cauză că Frege nu recunoaşte categoria intermediară de „intersubiectivitate", distincţia sa între obiectiv şi subiectiv este foarte rigidă. În concepţia sa, ceea ce este subiectiv este esenţialmente privat şi incomunicabil. El crede că existenţa a ceea ce este comun tuturor trebuie să fie independentă de fiecare. Din punctul de vedere al lui Frege, gândurile şi componentele lor semantice *(Sinnbausteine)* formează o „a treia lume" a entităţilor atemporale şi imuabile, care există independent de faptul că sunt sesizate, exprimate sau nu.[1)]

Consecinţa practică a acestei teorii ontologice a fost înlăturarea psihologismului. Dacă gândurile nu aparţin conţinutului mental, atunci ele nu pot fi analizate în termeni de operaţii mentale individuale. Aşadar, logica şi teoriile gândirii şi semnificaţiei trebuie să fie clar diferenţiate de psihologie. Frege ajunge în mod independent la această poziţie, dar nu este singurul care o susţine. Bolzano stabilise deja o diferenţă între subiectiv şi obiectiv în cadrul căreia utiliza aproape aceleaşi concepte ca şi Frege, anticipând reproşul pe care Frege îl face lui Kant pentru diferenţierea neclară a celor două domenii. Ca şi Frege, Bolzano face deosebirea între reprezentările obiective şi cele subiective, adică între „reprezentările dobândite" şi „reprezentările în sine"[2)], ceea ce corespunde exact distincţiei stabilită de Frege între reprezentare şi sens.

Bolzano face o diferenţiere asemănătoare între judecăţile pe care le gândim şi judecăţile în sine, acreditând o distincţie analoagă făcută înainte de Leibniz şi Herbart. Judecăţile în sine stabilite de Bolzano reprezintă, desigur, echivalentul gândurilor de care vorbeşte Frege. Ca şi Frege, Bolzano crede că reprezentările în sine şi judecăţile în sine sunt obiective şi nu depind de modul în care noi le sesizăm. La fel ca Frege, Bolzano este de părere că acestea nu sunt „reale". Dar – şi de astă dată se deosebeşte de Frege – Bolzano neagă acestora orice existenţă. Se pare însă că el se gândeşte la acelaşi lucru ca şi Frege atunci când desemnează gândurile şi alte obiecte ca fiind obiective dar non– reale, ceea ce înseamnă că ele nu joacă nici un rol în relaţiile cauzale[3]. Nu avem însă nici un motiv să presupunem că Frege l-a citit pe Bolzano, în schimb Husserl şi Meinong l-au citit efectiv, urmându-l în ideea expulzării gândurilor din minte (în sensul fregean al acestei expresii). În cazul lui Husserl, acest pas este făcut după ce, în prealabil, în a sa *Philosophie der Arithmetik* (1891)[4], el a apărat psihologismul, faţă de care va deveni mai apoi un oponent vehement.

Recent, unii autori de tradiţie analitică îi reproşează lui Frege interpretarea sa excesiv subiectivă a senzaţiilor şi imaginilor mentale. Aceste reproşuri trimit, în mod firesc, la critica wittgensteiniană a definiţiei ostensive individuale, critică îndreptată ea însăşi împotriva posibilităţii unui limbaj individual. Dar pentru Wittgenstein această critică nu reprezintă numai un argument de filosofie a limbajului, ci este vorba de a stabili argumentele cu care să se înlăture definitiv concepţia despre un obiect individual pe care numai eu singur l-aş putea recunoaşte. Atunci când se recunoaşte un obiect care reapare, are loc o judecată particulară, iar o judecată de acest gen implică ceea ce Frege numea gând.

În fond, Wittgenstein presupune că noi nu putem să admitem existenţa unui obiect decât atunci când este posibil să avem gândul cu privire la el şi, în particular, să-l recunoaştem ca fiind acel obiect.

Astfel, el nu presupune că toate gândurile sunt exprimate în limbaj, dar are în vedere faptul că toate sunt exprimabile în limbaj. În măsura în care există obiecte individuale, trebuie să existe gânduri individuale în legătură cu ele, şi în măsura în care există gânduri individuale, atunci ar putea să existe un limbaj individual în care acestea să se exprime. Trebuie să admitem caracterul individual şi subiectiv al senzaţiilor, dar se impune, totuşi, să contestăm caracterul lor *radical* individual (şi subiectiv) după modelul lui Frege. Ele nu sunt nici incomunicabile, nici accesibile subiectului independent de criteriile valabile pentru ceilalţi.

Argumentele lui Frege – în opoziţie cu psihologismul – urmăresc să arate că gândurile nu sunt conţinuturi ale minţii, că ele sunt totdeauna astfel formulate încât depind de opoziţia dintre, pe de o parte, caracterul subiectiv şi incomunicabil al „reprezentărilor" şi, pe de altă parte, caracterul obiectiv şi comunicabil al gândurilor. Aceasta ne conduce imediat la presupunerea că distincţia de mai sus va rămâne fără efect în momentul în care interpretarea subiectivistă a „reprezentărilor" va fi abandonată. Numai că ar fi vorba de o presupunere eronată, deoarece şi Wittgenstein, la rândul său, delimitează la fel ca Frege conţinuturile minţii. Frege admite că sesizarea unui gând este un act mental, deşi gândul astfel sesizat nu aparţine conţinutului minţii. Wittgenstein merge mai departe atunci când contestă că înţelegerea ar fi un act mental, el oferind ca exemple autentice de procese mentale exact ceea ce Frege ar fi numit la fel: „diminuarea sau intensificarea unei senzaţii dureroase, audierea unei melodii sau a unei propoziţii"[5].

Semnificaţia tezei în conformitate cu care gândurile nu sunt de ordin mental, teză susţinută de Bolzano, Frege, Meinong şi Husserl, nu apare în mitologia filosofică pe care a suscitat-o, totuşi de exemplu în mitul fregean al celei „de-a treia lumi" sau de mitul husserlian al „fiinţei ideale". Ea se manifestă mai degrabă în direcţia non –

psihologică de analiză a conceptelor şi judecăţilor. De altfel, se poate observa destul de clar cum această teză conduce la naşterea filosofiei analitice, la analiza gândirii cu ajutorul unei analize a limbajului.

Pentru că dacă se acceptă primul pas – expulzarea gândurilor şi a elementelor lor constitutive din minte – se poate ajunge la o încurcătură stânjenitoare cu o mitologie ontologică, mitologie care, aşa după cum am văzut deja, la Frege se găseşte într-o anumită tensiune cu explicaţiile detaliate şi specifice ale sensului. Pentru a scăpa de aceste încurcături, trebuie să căutăm ceva non– mitologic, dar obiectiv şi exterior în raport cu mintea individuală şi care să cuprindă gândurile aşa cum le sesizează subiectul individual sau cum le poate el admite ori respinge. Şi ce ar putea fi acest ceva dacă nu instituţia limbajului comun? Accesibilitatea gândurilor se va baza atunci pe posibilitatea expresiei lingvistice, iar obiectivitatea şi independenţa lor faţă de procesele mentale interne se va găsi în utilizarea *comună* a limbajului, utilizare reglată prin acordul existent în comunitatea lingvistică cu privire la normele de întrebuinţare corectă şi la criteriile de adevăr ale enunţurilor.

Imediat ce pasul iniţial a fost făcut de Bolzano, urmat apoi de Frege, Meinong şi Husserl, etapă care presupune expulzarea gândurilor din lumea interioară a experienţei mentale, se impune cel de-al doilea pas, respectiv concepţia după care gândurile nu sunt doar transmise prin limbaj, ci sunt chiar produse de limbaj. Trebuie să ne întrebăm numai de ce acest pas a întârziat atât de mult. Frege este întemeietorul filosofiei analitice, Husserl este fondatorul şcolii fenomenologice, două curente filosofice radical diferite. Ce influenţă ar fi avut cele două opere în 1903 asupra unui student german de la filosofie? În mod sigur cele două concepţii n-ar fi fost percepute ca profund opuse, ci mai degrabă ca două orientări analoage în pofida unor divergenţe de interese. Ele ar putea fi comparate cu Rinul şi Dunărea, care îşi au izvoarele apropiate, urmează cursuri paralele, apoi

se îndreaptă în direcţii total diferite şi se varsă în mări diferite. Cum s-a întâmplat aceasta? Care este ingredientul infim în gândirea celor doi autori care a condus la un efect atât de puternic?

Răspunsul este fără îndoială foarte complex. Eu nu pot spera să ajung aici la un răspuns cuprinzător, nici măcar satisfăcător. Un răspuns complet ar fi de cel mai mare interes. El ar dezvălui cea mai importantă şi cea mai perplexă trăsătură a evoluţiei gândirii filosofice occidentale în secolul al XX-lea şi ar permite de departe atât înţelegerea propriei istorii a celor două şcoli filosofice (analitică şi fenomenologică), cât şi a altora. Putem risca însă o componentă acceptabilă a răspunsului. Dacă suntem de acord că turnura lingvistică furnizează caracteristica definitorie a filosofiei analitice, atunci ceea ce ca face posibil pentru şcoala analitică şi prin aceasta, ceea ce face imposibil pentru şcoala fenomenologică, trebuie să joace un rol major în explicarea divergenţei dintre ele.

Până să ajungă la concepţia sa despre noeme, pe care a dezvoltat-o după *Logische Untersuchungen*, din 1907, Husserl a *generalizat* noţiunea de sens sau de semnificaţie. Ceva similar sensului, dar mai general, ar trebui să'in – formeze orice act mental, nu doar pe acela care implică o expresie lingvistică, ci, de exemplu, să in formeze chiar actele percepţiei senzoriale. Un răspuns iniţial favorabil este natural. Desigur, cel puţin o analogie vagă se poate face între modul particular în care ceva ne este transmis când înţelegem o expresie referitoare la acel ceva şi maniera în care percepem un obiect cu ajutorul organelor noastre de simţ.

Dar generalizarea exclude turnura lingvistică. Limbajul nu poate juca un rol special în studiul şi descrierea acestor animatori nonlingvistici ai actelor mentale nonlingvistice. Prin contrast, noţiunea fregeană de sens era incapabilă de generalizare. Chiar dacă, după Frege, sensul nu este intrinsec unei expresii lingvistice, el este esenţialmente apt să fie exprimat în limbaj, deoarece se află într-o

legătură strânsă cu adevărul gândurilor al căror constituent este. În consecință, nimic n-a putut fi considerat un sens, cel puțin în această modalitate. Așa se face că filosofii care au rămas fideli ideilor lui Frege au reușit să realizeze turnura lingvistică. Această sugestie este seducătoare. Întrucât percepția este actul mental minim, evident și potrivit pentru a fi exprimat în cuvinte, se cuvine să studiem punctele de vedere ale celor doi filosofi inovatori cu privire la relația dintre gândire și percepția sensibilă.

Capitolul 5

MOŞTENIREA LUI BRENTANO

Cea mai importantă contribuţie a lui Franz Brentano în domeniul gândirii filosofice a fost reprezentată de introducerea (sau reintroducerea) conceptului de intenţionalitate, chiar dacă el însuşi n-a precizat niciodată acest termen. Introducând această noţiune, Brentano oferea succesorilor săi o problemă ce va forma subiectul intenselor lor discuţii: problema „reprezentărilor fără obiect" (gegenstandslose Vorstellungen). Această problematică va fi cunoscută de către cititorii englezi prin contribuţia lui Russell, a cărui teorie a descripţiilor va fi o rezolvare a problemei lansate de Brentano. E greu de afirmat că Brentano a discutat el însuşi această problemă. În lucrările sale, ceea ce părea să fie o discuţie pe marginea problemei se transforma în cu totul altceva, lăsând mereu deoparte principala problemă.Brentano va trata intenţionalitatea ca pe o caracteristică definitorie a ceea ce el numea fenomene mentale, separându-le de acelea pe care le consideră a fi fenomene fizice. E foarte important de precizat distincţia făcută între *fenomenele* fizice şi cele mentale, pentru a nu fi confundată cu *actele* fizice sau mentale. Fenomenele pe care acesta le-a denumit mentale erau toate acte şi atitudini. Urmărind să explice ce înţelege el prin termenul de „reprezentare" (Vorstellung), Brentanoa a încercat să stabilească fenomenele mentale pe baza unor exemple concludente, după cum urmează:

„A auzi un sunet, a vedea culoarea unui obiect, a simţi cald sau rece, la fel ca şi în cazul unor situaţii similare, sunt exemple pentru

ceea ce eu numesc prin termenul de „reprezentare". Dar mai înţeleg şi gândirea unui concept general. Chiar mai mult de atât, orice judecată, orice inferenţă, orice amintire, orice aşteptare, orice convingere sau opinie, orice îndoială, reprezintă tot atâtea fenomene mentale. Orice emoţie poate fi inclusă în acest gen de fenomene: bucurie, regret, frică, speranţă, furie, dragoste, ură, dorinţă, act de voinţă, intenţie, mirare, admiraţie, milă, etc".[1)]

Aceste exemple constituie specii ale fenomenului mental. Pentru Brentano, ele reprezintă de fapt specii prime, deoarece toate acele acte mentale care nu sunt ele însele reprezentări implică reprezentări, aşa încât reprezentarea este aceea care conferă actului caracterul său intenţional[2)].

Caracterul intenţional al unui act mental constă în orientarea sa *către* un obiect. Nimeni nu poate avea senzaţia fricii, a admiraţiei sau a mirării, deoarece atunci când cuiva îi este frică trebuie să-i fie frică de ceva, dacă simte admiraţie trebuie să admire ceva sau pe cineva, iar dacă este mirat trebuie să se mire de ceva. În cel mai citat pasaj al scrierilor sale, Brentano susţine următoarele:

„Orice fenomen mental este caracterizat de ceea ce scolasticii medievali au numit intenţional (sau simplu mental), inexistenţa unui obiect (Gegenstand) sau ceea ce noi am putea numi, deşi nu fără echivoc, referinţă la un conţinut, direcţionarea spre un obiect [Objekt] (prin aceasta nu trebuie să înţelegem aici ceva asemănător unei caracteristici a unui lucru (cine Realitat]) sau obiectualitate imanentă. Toate fenomenele mentale include ceva ca obiect [Object] în sine, chiar dacă nu toate îl vizează în acelaşi fel. Într-o reprezentare ceva este reprezentat, într-o judecată ceva este afirmat sau negat, în dragoste ceva este iubit, în ură, în dorinţă ceva este dorit etc." [3)]

Fenomenele fizice, pe care Brentano le opune celor mentale pe baza lipsei de intenţionalitate, nu sunt acte în lumea fizică, aşa cum de obicei le înţelegem noi, ci *fenomene.* Brentano le consideră calităţi

fenomenale, asemenea culorilor sau tonurilor auditive, sau complexe de calităţi, aşa după cum precizează el însuşi:

„Exemple de fenomene fizice ... sunt: o culoare, o panoramă pe care o privesc, un acord muzical pe care-l aud, căldură, rece, o durere pe care o simt, şi toate celelalte imagini similare care apar în imaginaţie „.[4)]

Brentano insistă asupra faptului că „fenomenele fizice" astfel circumscrise nu prezintă ceva analog caracteristicilor „inexistenţei intenţionale". Cu privire la acest punct nu este nevoie de argumente. Ceea ce el numeşte „fenomene fizice" nu sunt acte nici în sensul cel mai general, şi tocmai de aceea nu pot fi exprimate prin referinţa verbelor tranzitive; va fi o greşeală gramaticală din partea noastră să vorbim despre ele ca fiind obiecte prezente sau absente.

Brentano concluzionează că am putea „defini fenomenele mentale spunând că sunt acele fenomene ce conţin un obiect intenţional în ele însele".[5)] Prin „a conţine un obiect intenţional în ele însele" se poate înţelege cel mai bine schiţând un contrast (ceea ce Brentano nu face) între un act mental şi ceea ce noi numim de obicei un act fizic în sine. Până în momentul contactului, actul loviturii cu piciorul în mingea de fotbal ar fi fost acelaşi ca şi în cazul în care mingea n-ar fi fost acolo. Numai intenţia pe care se bazează actul face ca obiectul să fie intrinsec, astfel că eu nu aş fi avut aceaşi intenţie dacă aş fi făcut numai o mişcare de lovire dar fără impact. Cu alte cuvinte, relaţia dintre un asemenea act fizic şi obiectul său este exterioară faţă de cea a unui act mental şi obiectul său, care este internă.

Brentano nu a greşit când a susţinut că obiectul este intrinsec unui act mental. Wittgenstein, de asemenea, a precizat acelaşi lucru, anume că relaţia dintre o intenţie şi actul intenţional, sau dintre o aşteptare şi evenimentul aşteptat este una internă chiar şi din punct de vedere gramatical.[6)]

Afirmaţia lui Brentano spune totuşi ceva mai mult, pentru că el atribuie obiectului o existenţă aparte. O asemenea interpretare presupune că un obiect poate avea una sau ambele modalităţi de existenţă: poate exista în lumea aceasta exterioară minţii, dar poate exista şi în minte, fiind încorporat într-un act mental direcţionat spre el. Tocmai de aceea nu va fi dificil să explicăm cum poate fi un act mental îndreptat spre ceva anume ce nu are o existenţă actuală, apoi să admitem existenţa actuală a unor obiecte pe care nici un act mental nu le vizează. În primul caz obiectul ar trebui să aibă o nonexistentă intenţională, dar nu o existenţă în actualitate, pe când în cel din urmă caz ar trebui să existe în realitate în afara oricărui act intenţional inexistent. E necesar să admitem posibilitatea ultimului caz dacă vrem să fim realişti în legătură cu lumea exterioară, aşa cum e necesar să admitem existenţa primului caz dacă recunoaştem că mintea nu este constrânsă de realitatea externă. E doar un pas de la susţinerea acestei poziţii până la a admite teza că obiectul *oricărui* act mental poate fi considerat ca fiind o parte a nonexistenţei mentale, dar că ea **reprezintă** numai obiectul exterior, în cazul în care acesta există.

În conformitate cu această poziţie a lui Brentano, un act mental este întotdeauna direcţionat către ceva care, în calitate de ingredient al actului, este esenţialmente un conţinut al minţii. Cu aceasta am ajuns pe terenul empirismului şi nu ne mai putem salva din capcana în care am intrat de bună voie. Dar nu aceasta este calea aleasă de Brentano. Se pare că atunci când în ediţia originală a lucrării „Psychologie vom empirischen standpunkt" (Psihologia din punct de vedere empiric) din 1874, Brentano a introdus noţiunea de „nonexistenţă intenţională", el a vrut într-adevăr să o subscrie obiectelor acţiunilor mentale, ca o modalitate aparte de existenţă în minte, cu totul distinctă de existenţa actuală. Însă el sa îndepărtat cu totul de capcana empiristă. Mai mult, nu numai că s-a îndepărtat de reprezentaţionalism, dar a negat şi concepţia unei existenţe fantomatice a mentalului. Brentano a

continuat să susţină că obiectul unui act mental este intrinsec actului, dar nu a insistat asupra faptului că obiectul ar fi exterior minţii, în sensul tare al cuvântului. În sensul slab al „exteriorităţii", un obiect exterior numai uneori poate fi opus unui obiect interior,caz în care un obiect intern este corelatul celui exterior.

Obiectul intern al gândirii, în sensul său „internalizat" este un gând. Cu ajutorul acestui obiect interior am putea obţine o relaţie cu un obiect exterior, dar în acest caz este vorba numai de sensul slab al exteriorităţii. În sensul tare al termenului, un obiect exterior este acela care nu reprezintă un constituent al conştiinţei subiectului, ci o parte a lumii obiective independentă de el şi de actele mentale. Aceasta a fost precizarea făcută de Brentano înainte de 1905 cu privire la sensul tare al exteriorităţii.

Spre exemplu, dacă intenţionez să mă căsătoresc cu o tânără, sau îi promit acest lucru, atunci tânăra cu care intenţionez să mă căsătoresc sau căreia i-am promis că ne căsătorim, nu este numai un obiect al actului meu mental şi nici doar o reprezentare a tinerei, ci chiar tânăra însăşi. Iată ce susţine Brentano în legătură cu această problemă: „ E paradoxal să susţinem fără să ne îndoim câtuşi de puţin că un individ care promite să se căsătorească cu o **„ens rationis"** îşi va îndeplini promisiunea căsătorindu-se cu o persoană reală ", scria el în 1909. [7)]

Aşadar, când un act mental este îndreptat spre ceva ce există în realitate ca obiect actual, spunem că obiectul este al actului mental. Aceasta nu înseamnă oare că obiectul poate avea un tip diferit de existenţă, în calitate de constituent al actului mental, şi că, atunci când obiectul actului mental nu are o existenţă actuală poate aparţine numai tipului de existenţă mentală? Nu, în conformitate cu Brentano cel de mai târziu. În scrierile sale ulterioare el susţine că nu există diferite *tipuri* de existenţă, ci doar existenţa actuală şi că toate celelalte modalităţi de prezentare ale problemei sunt inadecvate.

„Toate referinţele mentale vizează obiecte (Dinge). În multe cazuri, obiectele la care ne referim nu există. Totuşi ne-am obişnuit să spunem despre ele că sunt obiecte [ale actelor mentale]. Acesta este un mod impropriu de-a folosi verbul „a fi", dar care ne permite în mod convenţional să vorbim despre ele ca şi cum am vorbi despre „apusul" sau „răsăritul" soarelui. Toate acestea înseamnă că există o activitate mentală a unui subiect ce vizează aceste obiecte."[8)]

Acest pasaj conţine încă o retractare. În faimosul pasaj citat din „Psyhologie vom empirischen Standpunkt" în care Brentano susţine cunoscutele teze despre intenţionalitate, observăm că obiectul unui act mental nu trebuie să fie o „realitate" (Realität). Brentano foloseşte termenul de „real" la fel cum Frege îl foloseşte pe cel de „actual" (Wirklich),în sensul de „implicare într-un lant cauzal", iar termenul de obiect (Ding) pentru a desemna clasa restrânsă a individualilor concreţi, care, pentru el, pot fi sau materiali, sau spirituali. Cu alte cuvinte, substanţe, în sensul lui Descartes. El nu susţine doar – ca în timpul când scria „Psihologia"– că obiectul unui act mental nu poate fi un obiect în acest sens, ci admite că poate fi un „conţinut", respectiv conţinutul semnificativ al unei judecăţi. În scrierile sale ulterioare, obiectul unui act mental poate fi doar un obiect (indiferent dacă există în actualitate sau nu). Cu alte cuvinte, toate actele mentale trebuie să fie orientate către individualii concreţi, ca obiecte ale lor. Această idee l-a îndemnat pe Brentano să încerce mai departe să explice o mulţime de contraexemple aparente.

În strategia sa generală, el admite o varietate mare de „moduri de reprezentare", adică o varietate de tipuri de acte mentale ce implică relaţii diferite cu obiectele intenţionalităţii lor. În acest fel, el a înlăturat întreaga clasificare a obiectelor ideale admisă de Husserl şi Meinong, sau a obiectelor presupuse de Frege ca fiind obiective dar „non-actuale", idee pe care trebuie să o acceptăm pentru a nu cădea în psihologism sau fizicalism. În ceea ce priveşte „obiectele" lui

Meinong – echivalentul „gândurilor" lui Frege – Brentano a fost cât se poate de caustic.

Cum a putut atunci Brentano să susţină, în pasajul mai sus citat, că „în multe cazuri obiectele la care ne referim" – adică obiectele actelor noastre mentale– „nu există"?. Aşa după cum în mod corect observă şi Follesdal [9], în acest context miza este aceeaşi ca şi la Frege, atunci când vorbeşte despre referinţa la numele proprii. Pentru Frege, de exemplu, atunci când eu vorbesc despre lună, nu reprezentarea mea a lunii exprimă „referinţa" (Bedeutung), ci corpul celest însuşi numit „lună".

„...Atunci când spunem lună, nu ne referim la reprezentarea noastră despre lună şi nu ne mulţumim cu simplul sens al termenului, ci presupunem şi un referent. A susţine că în propoziţia „ Luna este mai mică decât Pământul" se află în discuţie reprezentarea lunii, ar însemna să înţelegem în mod greşit sensul acesteia. Dacă acesta ar fi fost cazul, atunci vorbitorul ar fi folosit fraza „reprezentarea mea despre lună". [10]

Dar rămâne neexplicat faptul cum poate exista un act mental genuin chiar în lipsa unui obiect referenţial. S-ar putea, de exemplu, să-mi fie frică sau să mă amuz de ceva iluzoriu şi mai presus de toate aş putea fi victima halucinaţiei sau a altor iluzii senzoriale. Acestea au totuşi caracteristicile intenţionalităţii: o iluzie auditivă sau vizuală nu se referă numai la simpla lipsă a vederii sau auzului. A avea aceste caracteristici înseamnă a putea fi orientat spre un obiect, sau conform ipotezei în acest caz nu avem nici un obiect de referinţă. Nu putem spune că in asemenea cazuri obiectul este un constituent al minţii subiectului, pentru că dacă am susţine acest lucru nu putem să nu afirmăm la fel în cazul unei percepţii reale. Aşa după cum a observat Frege, acest subterfugiu poate fi blocat verbal. Dacă, spre exemplu, subiectul are iluzia că în faţa sa se află un stejar şi formulează anumite enunţuri despre el, atunci dacă un ascultător sugerează că el se referă

la reprezentarea stejarului, el ar putea spune ceva de genul: „Eu nu mă refer la nici o reprezentare, ci la copacul concret de acolo". Aici intenţia subiectului este precumpănitoare. Dacă el afirmă că ceea ce vrea el să spună se referă la un stejar şi nu la reprezentarea acestuia, atunci, chiar dacă nu ar avea în vedere nici un stejar, el nu se poate referi decât la un stejar şi la nimic altceva. În mod asemănător se petrec lucrurile şi cu gândurile subînţelese. Un subiect ar putea să nu se gândească la nimic, dar el nu poate să se gândească la ceva la care în mod expres nu vrea să se gândească.

Cu siguranţă că Brentano a crezut că este suficient să observi că „dacă cineva se gândeşte la ceva, cel care se gândeşte trebuie să existe, dar obiectul gândului său nu trebuie să existe cu necesitate"[11]. Acest lucru este inadecvat: de ce fraza „obiectul gândului său" mai este susţinută? Meinong rezolvă problema negând că ar putea să existe „reprezentări fără obiecte". Numai prejudecăţile noastre ne conduc spre această idee. Nu toate obiectele există, ci doar unele dintre ele, iar referirile noastre la obiecte care nu există sunt la fel de problematice ca şi cele ale căror obiecte există.

O astfel de soluţie nu a fost acceptată de către Brentano, el negând vehement admiterea oricărei noţiuni de „fiinţă" distinctă de aceea de „existenţă". Dacă, pe de altă parte, a fost negat obiectul unui gând ce nu se susţine, aceasta ar însemna să echivalăm enunţul „Obiectul acestui gând nu există" cu enunţul „Acest gând nu are un obiect ". Dar această idee ar intra categoric în contradicţie cu principiul fundamental al lui Brentano după care orice act mental este direcţionat spre un obiect şi, în particular, că orice gând ar trebui să fie un gând despre ceva, o teză greu de susţinut fără să admitem că există ceva despre care se gândeşte. Brentano nu a acceptat să se spună că într-un astfel de caz obiectul actului mental este un constituent al minţii subiectului. Dar nu în cazul în care obiectul există. O asemenea poziţie ar fi de nesusţinut pentru că am cădea repede în colapsul unei

soluţii în care obiectul unui act mental s-ar găsi în fiecare caz în interiorul conştiinţei subiectului. Intenţionalitatea este considerată în mod natural ca fiind o relaţie între actul mental (sau subiectul său) şi obiectul actului. Dar cum poate exista o relaţie când cel de-al doilea termen al său nu există?

Aceasta a fost, aşadar, problema transmisă de Brentano succesorilor săi. Frege, în prima sa perioadă, până în 1890, nu a făcut distincţia între semnificaţie şi obiectul semnificat, ci a folosit termenul de „conţinut" pentru amândouă. Tocmai de aceea el a concluzionat că atunci când un termen singular vid apare într-o propoziţie, acea propoziţie este lipsită de conţinut. Dacă părţii îi lipseşte conţinutul, întregul va fi şi el lipsit de conţinut.[12)]

Începând cu 1891, Frege a început să distingă între sens şi referinţă. Un nume poate fi lipsit de referinţă, dar poate să aibă un sens. O propoziţie ce-l conţine nu poate fi adevărată sau falsă, întrucât dacă partea este lipsită de referinţă, atunci şi întregului trebuie să-i lipsească referinţa. Or, în teoria lui Frege, referinţa propoziţiei este o valoare de adevăr. Totuşi, propoziţia poate exprima un gând dacă numele are un sens. Nu există un răspuns simplu pentru întrebarea dacă un vorbitor ce exprimă o asemenea propoziţie ar putea să nu fi spus nimic: el a exprimat un gând, dar nu a spus nimic care să fie adevărat sau fals.

Rămân încă unele stângăcii în această parte a teoriei fregeene, dar autorul este mulţumit de răspunsurile găsite. Spre deosebire de Husserl şi Meinong, el nu l-a urmat pe Brentano. Din moment ce nu a subscris tezei intenţionalităţii, conform căreia orice act mental are un obiect, Frege nu a mai trebuit să rezolve problema concilierii teoriei sale cu această teză.

Într-un studiu nepublicat, „Intentionale Gegenstande", pe care Husserl l-a scris în 1894, el a concluzionat că „intenţionalitatea obiectuală " *nu* este o relaţie, ci o proprietate a conţinutului obiectiv al

actului mental.[13] Această proprietate este ceea ce numim „reprezentarea unui obiect" sau „ referirea la *(Meinen)* un obiect". Conţinutul actului trebuie să fie identificat cu o semnificaţie *(Bedeutung)*, conceput ca o paralelă strictă cu semnificaţiile redate în expresiile lingvistice. „Semnificaţia singură este caracteristica intrinsecă şi esenţială a unei reprezentări [Vorstellung], în timp ce referinţa obiectuală indică anumite legături de adevăr şi de judecăţi în care semnificaţia este o simplă componentă"[14]. Trebuie spus atunci că referinţa ipotetică sau reală la un obiect este o trăsătură a semnificaţiei explicabilă în termenii rolului ei în relaţiile inferenţiale.

Convergenţa dintre teoriile lui Husserl şi Frege în această fază este izbitoare. Modul în care Husserl îşi dezvoltă ideile în „Logische Untersuchungen"(1900-1901) relevă afinitatea tot mai apropiată cu Frege. Husserl distinge între substanţa şi calitatea unui act mental, subliniind că actele ce diferă în calitate trebuie să aibă o substanţă comună[15]. Calitatea corespunde aici la ceea ce Frege numeşte „forţa" ataşată unei expresii, care distinge o aserţiune de o întrebare al cărei sens poate fi acelaşi. Diferenţa este că Husserl nu împărtăşeşte precauţia lui Frege, dar este pregătit să admită o mare varietate de calităţi distincte. Substanţa corespunde la ceea ce Frege numeşte sens. Husserl explică faptul că el se abţine să folosească termenul de „semnificaţie" deoarece calitatea poate fi considerată ca parte a semnificaţiei. Şi el are dreptate pentru că noi ar trebui să privim o propoziţie asertorică şi întrebarea corespunzătoare ei ca fiind diferite în semnificaţie. El spune clar că diferenţa în privinţa obiectului la care ne referim trebuie să implice o diferenţă în legătură cu substanţa, dar că poate exista o diferenţă şi între substanţele a două acte, deşi ambele se referă la acelaşi obiect. Acest lucru ne conduce la o paralelă cu Frege, care spune că o diferenţă în ceea ce priveşte referinţa presupune o diferenţă de sens, dar că sensurile a două expresii pot fi diferite, deşi referinţa rămâne aceeaşi.

Mai mult, începând cu „Logiche Untersuchungen", Husserl distinge ferm între semnificaţii obiective şi reprezentări subiective, aşa după cum Frege a subliniat deja diferenţa în lucrarea „Grundlagen" din 1884, iar Brentano o făcuse şi mai înainte. Făcând o asemenea distincţie, Husserl s-a îndepărtat de psihologism, devenind, alături de Frege, principalul opozant al curentului psihologist.

Există, totuşi, diferenţe notabile între cei doi. Frege aplică teoria sa în exclusivitate ideilor şi propoziţiilor care le exprimă. El a fost preocupat numai de acele acte mentale sau atitudini ce pot fi transmise de semnificaţiile limbajului. Adică de ceea ce Russell numeşte „atitudini judîcative" sau, cu alte cuvinte, acele atitudini ce pot fi subscrise altora din semnificaţia unei propoziţii care implică clauza unei exprimări (oratio obliqua). „Semnificaţia" lui Husserl corespunde la „sensul" lui Frege, dar el o foloseşte nu numai în legătură cu ceea ce numeşte „acte expresive" evocate de semnificaţia unei expresii lingvistice, ci referitor la toate actele mentale ce nu pot fi calificate în vreun fel, adică la toate acelea care prezintă fenomenul intenţionalităţii. În mod evident, pentru Husserl semnificaţia era diferită de limbaj, chiar dacă putea fi exprimată în cuvinte. Sensurile sunt independente în raport cu limbajul şi pentru Frege, căci ele nu depind de ceea ce le exprimă. El a ţinut să sublinieze, în acelaşi timp, că noi nu putem sesiza sensurile prin expresiile verbale sau simbolice. Se pare că Husserl s-a angajat aici într-o generalizare prea ambiţioasă.

Mai mult decât atât, concepţia lui Husserl asupra referinţei rămâne vagă.

Termenul fregean de *referinţă* (*Bedeutung* în sensul său excentric) a fost direcţionat spre determinarea valorilor de adevăr: a desemna o referinţă a unei expresii înseamnă a-i stabili rolul într-un sistem unde orice propoziţie ce o conţine poate fi determinată ca adevărată sau falsă. Tocmai de aceea el şi-a stabilit un principiu clar de decizie asupra a ceea ce este referinţa expresiei unei categorii logice.

Lui Husserl îi lipseşte un astfel de principiu, motiv pentru care este confuz în legătură cu expresiile care, în afara termenilor singulari, pot fi luate ca referinţe. El face distincţie între semnificaţie şi corelaţia obiectuală numai pentru termenii singulari. În particular, el crede că un predicat sau un termen general au ca referinţă un obiect individual la care se aplică, în timp ce Frege susţine că referinţa unui astfel de predicat poate fi un concept. Pentru Frege, faptul că nu există obiecte la care să se aplice un predicat (obiectele care nu cad sub concept) nu înseamnă că acel predicat este lipsit de referinţă. Mai mult, acest lucru nu ameninţă valoarea de adevăr a unei propoziţii ce-l conţine. Din punctul de vedere al lui Husserl, clasa actelor mentale, care include actele expresive (ce sunt fără corelaţie obiectuală), este mult mai extinsă.

Există o tendinţă filosofică persistentă care, între filosofii de orientare analitică, este ascendentă în ultimii ani, tendinţă ce repudiază orice noţiune despre sens în favoarea referinţei. Russell este un exemplu al acestei tendinţe, din cauză că lui îi este teamă să admită noţiunea de sens care i-ar fi putut ameninţa realismul. Această tendinţă este mult mai putrenică atunci când sunt luaţi în discuţie termenii singulari. Teza „referinţei directe", şi anume că doar caracteristica lingvistică a unui nume propriu, strict vorbind, constă în referinţa sa, este fără îndoială atrăgătoare la prima vedere. De altfel ar fi absurd să se aplice termenilor compuşi asemenea descripţii definite. Cei care înclină să accepte această teză sunt obligaţi să susţină că descripţiile definite nu sunt termeni singulari veritabili. Substratul acestei controverse populare acum este modul de comportare al termenilor, care diferă de acela al numelor proprii în contexte modale şi temporale. Aşa după cum observă Gareth Evans, deşi poate fi admisă o dispută în acest sens, există nume proprii a căror referinţă este fixată descriptiv. Atribuirea de sensuri sau semnificaţii este obligatorie ca şi

la descripţiile definite, neexistând vreun temei de a le nega titlul de termeni singulari.[16)]

Tendinţa aceasta este pe cât de perenă pe atât de retrogradă, dar Husserl nu a fost afectat de ea ! El nu a văzut nimic problematic în a atribui semnificaţii termenilor singulari, sau să-i distingă de obiectele denotate, aşa după cum Frege a distins între sensul lor şi referinţă. Nu e necesar să-i atribuim lui Husserl această diferenţiere sub influenţa lui Frege, aşa cum au făcut unii. Prin atribuirea de semnificaţie sau de sens unui termen singular se încurajează diferenţierea între acesta şi referinţa sa. Ajungem astfel să analizăm cum funcţiile limbajului au impus ca o noţiune ce se referă la ceva din semnificaţia unui termen singular să presupună utilizarea acelui termen în discuţia despre un obiect particular. Aşadar, nu trebuie dovedit că, în general, termenii singulari au referinţă.

Singura idee problematică rămâne aceea dacă este corect să atribuim un sens unui astfel de termen care este distinct de referinţa sa. Sensul sau semnificaţia unui termen singular, inclusiv a unui nume propriu, este modul prin care obiectul la care se referă este prezentat cuiva care cunoaşte limbajul de care aparţine termenul. În alte cuvinte, prin intermediul lui cunoaştem natura obiectului la care se referă şi selectăm obiectul particular pe care-l denotă. Va fi greu să ne îndoim că pentru orice vorbitor individual trebuie să existe un astfel de sens pe care el să-l ataşeze termenului, aşa încât să obţină o legătură între acesta şi un obiect relevant. E nevoie de un argument suplimentar pentru a stabili că orice astfel de sens particular reprezintă o caracteristică a limbajului, acest lucru trebuind să fie cunoscut de vorbitor dacă vrea să înţeleagă propoziţiile pe care le conţine. Un asemenea argument ţine de funcţiile comunicării. Dacă doi vorbitori comunică cu succes, aceasta înseamnă că ei nu doar folosesc un nume dat sau un alt termen cu referire la acelaşi obiect, ci trebuie să fie în stare să ştie că fac acest lucru, ceea ce se întâmplă numai dacă ei

atribuie acelaşi sens la ceea ce fac. Pe baza unor atari consideraţii se poate concluziona că termenii singulari posedă sensuri cu importanţă mai mare decât referinţa pe care o au, sensuri care pot să difere chiar dacă referinţa este aceeaşi. Ca o anumită ingenuitate, cei influenţaţi de teza referinţei directe pot inventa modalităţi iscusite de contracarare a acestor argumente. Tocmai de aceea atribuirea de sensuri termenilor singulari şi nu atribuirea de referinţă este o problemă controversată. Husserl n-a fost adeptul tezei referinţei directe, de aceea el nu a putut decât să schiţeze o distincţie între semnificaţie şi obiect în deplină analogie cu distincţia fregeană între sens şi referinţă.

Lucrurile stau altfel când este vorba de propoziţii complete şi de alte expresii subpropoziţionale decât termenii singulari. Aici problema este inversată: este de netăgăduit faptul că ele au semnificaţii, cu toate că reacţia noastră instinctivă este aceea de a le lipsi de referinţă. Este reacţia firească a oricui la *prima* lectură a lui Frege, în legătură cu extensiunea nejustificată a noţiunii sale de referinţă de la termenii singulari la propoziţii, la predicate şi la alte expresii semnificative. Ceea ce trebuie discutat aici este faptul că aceste expresii sunt creditate cu o referinţă şi cu un sens al semnificaţiei. Husserl nu a avut probleme cu această idee, chiar intrând în competiţie cu Frege în ceea ce priveşte expresiile semnificative, sau cel puţin presupunând o referinţă obiectuală (gegenständliche Beziehung). Tocmai de aceea el foloseşte termenul de „obiectualitate" (Gegenstandlichkeit) şi explică introducerea lui prin faptul că referinţa nu e întotdeauna un obiect propriu-zis.

Ca şi Frege, dar nu de pe aceeaşi bază, Husserl consideră că orice expresie semnificativă are referinţă, nu doar termenii singulari. Acesta este un alt aspect al remarcabilului acord dintre ei la începutul secolului.

Capitolul 6

SEMNIFICAȚIA LA HUSSERL

Presupoziția de la care pleacă Husserl și în conformitate cu care toate expresiile care au semnificație trebuie să posede un referent, reprezintă o moștenire de la Brentano. Pentru un discipol al lui Brentano, orice act mental este caracterizat prin intenționalitate și vizează, din această cauză, un obiect efectiv sau presupus. Luată ca atare, o expresie nu reprezintă în sine un act mental, dar faptul că ea are efectiv această semnificație provine de la un act mental conexat, de la actul care-i conferă semnificație, pentru a vorbi în termenii lui Husserl. Dar pentru Husserl, acest act care conferă semnificație (meaning – conferring act) nu trebuie conceput ca un act mental *separat* ce s-ar afla în spatele actului fizic al expresiei și ar avea menirea s-o investească pe aceasta cu semnificație – concepție împotriva căreia a luat atitudine Wittgenstein[1)]. Mai degrabă este vorba de un *singur* act, acela prin care cuvintele folosite au o anumită semnificație, dar care cuprinde două aspecte sau doi constituienți, unul fizic și celălalt mental.

„Dacă ne asumăm o atitudine de descripție pură fenomenul concret care conferă sens unei expresii se împarte în alte două fenomene: pe de o parte, fenomenul fizic, în care expresia se constituie ea însăși în aspectul său fizic, și pe de altă parte, unul în cadrul căruia actele conferă semnificați (și eventual plenitudinea sa intuitivă și în care referința se constituie într-o obiectualitate exprimată)".[2)]

Este clar că teza lui Husserl conform căreia există un singur act compus este de preferat tezei pe care a atacat-o Wittgenstein şi potrivit cu care actul fizic de exprimare a unei propoziţii este *însoţit* de un act intern căruia i s-a ataşat o semnificaţie. Cu toate acestea nu putem spune că punctul de vedere al lui Husserl ar fi identic cu cel al lui Wittgenstein. Pentru Wittgenstein, ceea ce conferă semnificaţie cuvintelor unui vorbitor nu este un constituient mental al actului compus pe care acesta îl efectuează, ci *contextul* care include cunoaşterea de către vorbitor a limbajului de care aparţine propoziţia respectivă. El nu face altceva decât să exprime cuvinte.[3)]

Pentru Husserl, dimpotrivă, se *întâmplă* ceva anume în mintea vorbitorului: un act mental, deşi nu e vorba de un act independent, ci de unul care este o parte a unui act compus. Actul compus are o parte fizică şi o parte mentală.

Husserl din *Logische Untersuchungen* este de părere, ca şi Frege, că sensul sau semnificaţia nu sunt creaţia noastră şi că ele nu îşi datorează existenţa faptului că noi le sesizăm. Dar, aşa după cum am remarcat deja în legătură cu Frege, aceasta nu explică modul cum se ajunge să se atribuie un sens determinat unei expresii determinate. De aceea, este dificil de a-l apăra pe Husserl împotriva reproşului de a apăra o concepţie de tipul Humpty – Dumpty[4)], după care o expresie îşi ia semnificaţia care o satisface printr-un act interior.

Să luăm, pentru moment, un pasaj din *Formale und Transzendentale Logik* din 1929:

„În vorbire noi efectuăm într-o manieră continuă un act intern de semnificaţie care fuzionează cu cuvintele, dându-le viaţă. În acest fel cuvintele şi expresiile întrupează o semnificaţie şi cuprind în ele un sens."[5)]

Mai târziu, lingviştii au înclinat să acorde mai mult credit poziţiei lui Humpty Dumpty decât celei susţinute de Alice, pe care au ridiculizat-o pentru ideea conform căreia cuvintele ar avea

semnificaţii independente de orice persoană particulară [6]. Filosofilor, pe de altă parte, li s-a părut absurd să atribuie poziţia lui Humpty Dumpty unui filosof atât de serios precum Husserl. Totuşi, punctul de vedere discutat s-ar fi putut apăra prin referinţa la utilizarea unui cuvânt ambiguu: vorbitorul poate folosi cuvântul fie neatent la sensul alternativ pe care el nu-l are în vedere (deşi îl cunoaşte foarte bine), fie conştient de ambiguitate, dar încrezător în faptul că ascultătorii săi vor înţelege ceea ce el vrea să spună. Până acum o astfel de apărare n-a avut succes în niciunul din cazurile în care vorbitorul intenţionează să ia cuvântul într-un sens particular, constând în efectuarea unui act înnăscut prin care cuvântul să fie dotat cu sens.[7]

Care este esenţa poziţiei lui Humpty Dumpty? În opoziţie cu ideea lui Husserl, după care intenţia – semnificaţie şi expresia fuzionează ca „momente" sau componente ale aceluiaşi act, Humpty Dumpty nu se îndoieşte că semnificaţia unui „argument indubitabil" este separabilă de expresia lui din cuvântul „glorie". De fapt nu asta este important. Ceea ce contează este încrederea că actul mental al vorbitorului conferă semnificaţie cuvântului în momentul exprimării lui. Davidson încearcă să respingă această idee argumentând că „el nu poate să precizeze ce înseamnă gloria atunci când aspune": „gloria este pentru tine", deoarece el ştie că Alice nu poate interpreta aceasta ca semnificaţie. Iar când Alice spune „eu nu ştiu ce înţelegi tu prin glorie", el arată că ştie acest lucru, răspunzând: „e normal să nu ştii până nu-ţi spun."[8]

Într– adevăr, aici este surprins un sens al „semnificaţiei", şi anume „intenţia de a comunica". Nu poţi avea intenţia să comunici ceva prin cuvintele tale dacă nu aştepţi sau cel puţin speri că ascultătorul tău urmează să le înţeleagă semnificaţia. Dar în fraza „ a înţelege ce înseamnă cuvintele..." cuvântul „înţelege" nu înseamnă „intenţia de a comunica". Aşa după cum observă Davidson, Humpty Dumpty *ştie* că el nu va transmite semnificaţia sa pentru Alice dacă

nu-i spune acesteia ce înseamnă ea. Astfel, atunci când pretinde că el înțelege prin „glorie" un „argument indubitabil", de fapt nu spune ce intenționează să transmită prin cuvânt.

Evident, dacă succesul comunicării a ceva către cineva cu ajutorul uni expresii constă în explicarea a ceea ce înseamnă acea expresie, sau a ceea ce intenționează ea, atunci „a însemna" este echivalent cu „intenția de a comunica". Dacă, sub impactul stresului emoțional sau al șocului unei întâmplări neașteptate, îmi scapă ceva ce doream să rămână secret, eu sunt în situația în care nu intenționez să comunic ceva și pot spera ca ascultătorii mei să *nu* înțeleagă. Totuși, s-ar putea ca unul dintre ei să-l întrebe pe altul: „ ce a vrut să spună cu asta?" *Acesta* era sensul în care înțelegea Humpty Dumpty să spună că „gloria" înseamnă „un argument indubitabil" și că, în general, el comunică prin cuvintele sale exact ceea ce el a vrut ca ele să însemne.

În scrierile sale cu privire la semnificație, Husserl nu s-a referit la comunicare, ci la ceea ce înțelege un vorbitor și dacă această înțelegere urmează sau nu comunicării. Cu această clarificare asupra a ceea ce a susținut Humpty Dumpty, ne mai putem întreba încă o dată dacă Husserl poate fi absolvit de adoptarea poziției lui Humpty Dumpty.

Sub aspect logic, în conformitate cu concepția lui Husserl din *Logische Untersuchungen,* „e vorba exclusiv de acele unități *ideale* pe care aici le numim *semnificații*[9]. Aceste „semnificații ideale" sunt foarte asemănătoare cu „sensurile" lui Frege. Numindu-le „ideale", el spunea ceva foarte apropiat de opinia lui Frege după care sensurile nu sunt „reale" *(wirklich),* adică sunt în afara spațiului și timpului. Aceasta înseamnă că ele nu se angajează în legături cauzale cu alte obiecte și existența lor nu depinde de modalitățile de exprimare sau de înțelegere.

Totuși, atunci când le explică, Husserl adoptă o poziție diferită de cea a lui Frege. „Semnificațiile constituie...o clasă de *concepte* în

sensul de «*obiecte universale*»", ne spune el[10]. Relaţia de identitate proprie acestora

„nu este alta decât aceea de ***identitate a speciilor.*** *În acest mod – şi numai în acesta –, ca o unitate ideală, identitatea poate cuprinde multiplicitatea disperasată a unităţilor individuale... În raport cu o semnificaţie ideală (****zur ideal – einen Bedutung),*** *diferitele unităţi individuale sunt acte – momente ce corespund în mod natural actului de semnificaţie (****Aktmomente des Bedeutens****) al* ***intenţiilor semnificante.*** *În consecinţă, semnificaţia (****Bedentung****) este legată de actele respective de semnificaţie (****Akten des Bedeutens****)...aşa după cum culoarea« roşu», ca specie, de exemplu, este legată de fâşiile de hârtie ce stau aici şi care au aceeaşi culoare roşie."*[11]

Astfel, „semnificaţiile ideale" sunt specii sau universale ce se află într-o relaţie de model-simbol în raport cu actele individuale de semnificaţie. Relaţia model – simbol este puţin diferită de aceea dintre prototip şi copii. Noi putem înţelege ceea ce este un prototip fără să fie nevoie să ştim ce *este* un prototip sau ce copii are. Însă pentru a sesiza conceptul de model trebuie să cunoaştem mai întâi ce este simbolul său şi apoi să înţelegem relaţia de echivalenţă ce se poate stabili între simbol şi model.

Sesizarea relaţiei de echivalenţă poate fi în principiu o operaţie destul de subtilă. Una dintre cele mai cunoscute relaţii model – simbol este aceea de la un cuvânt (model) la o expresie (simbol) a acelui cuvânt. Desigur, unui copil i se pare foarte simplu să înţeleagă acest lucru, însă această simplitate nu înseamnă o similitudine de sunet. Expresiile variate ale aceluiaşi cuvânt pot diferi ca volum, înălţime, timbru şi viteză. Ceea ce face ca toate aceste sunete variate să fie expresii ale aceluiaşi cuvânt este redarea lor în alfabetul fonetic internaţional, operaţie care depinde, la rândul ei, de modul în care vorbitorii se exprimă când produc sunetele. Copilul nu ştie acest lucru, dar poate percepe cu uşurinţă similitudinea relevantă şi să ignore, în

acelaşi timp, diferenţele nerelevante. Pentru a şti ce fel de model este un cuvânt, e nevoie să sesizăm aceste similitudini. Mai trebuie să ştim, firește, ce sunt simbolurile al căror model este neproblematic.

Aşadar, pentru a înţelege ce sunt „semnificaţiile ideale" la Husserl, va trebui să înţelegem mai întâi natura „intenţiilor semnificante" (meaning – intentions), iar apoi să sesizăm relaţia ce se impune între două astfel de intenţii semnificante pentru ca ele să fie simboluri ale aceluiaşi model şi să exemplifice aceeaşi semnificaţie ideală. Husserl este totuşi mai preocupat să stabilească trăsăturile generale ale teoriei sale cu privire la semnificaţiile ideale în calitate de specii sau de universale, decât să explice ceea ce este în mod precis o intenţie semnificantă individuală. Iar în ceea ce priveşte natura relaţiei de similitudine ce se constituie între unităţile aceleaşi specii avem şi mai puţine lămuriri.

Dar nu acesta este temeiul major al criticii teoriei lui Husserl expusă în *Logische Untersuchungen*. Obiecţia majoră constă în aceea că deşi intenţiile semnificante pot fi explicate, semnificaţia unei expresii nu se află faţă de semnificaţia unei exprimări particulare într-o relaţie ca aceea dintre model şi simbol. Pentru a trata în mod corect această problemă se impune să considerăm semnificaţiile expresiilor particulare în primul rând din perspectiva explicaţiei, şi anume ca antecedente faţă de semnificaţiile ideale (care transcend ocaziile particulare). Chiar dacă am sesizat ce înseamnă simbolurile, avem încă de explicat ceea ce transmit simbolurile aceluiaşi model, aşa după cum am arătat. Dar mai întâi trebuie să identificăm un simbol al genului specific, particular.

Aplicat la semnificaţii, putem înţelege acest lucru numai ca o consecinţă a ceea ce induce expresia, considerată ca un fenomen fizic. Pentru că un sunet, luat cu semnificaţia sa, este un act ce conferă semnificaţie. Semnificaţia sa nu poate fi explicată prin apelul la semnificaţia ideală, întrucât – în ordine conceptuală – asocierea sa la o

specie este *subsecventă* procedurii semnificaţiei sale în virtutea echivalenţei dintre ea şi semnificaţia altor expresii.

Totuşi, acesta e un mod eronat de a privi lucrurile. Aici este presupusă teoria lui Humpty Dumpty după care, un cuvânt, luat ca expresie a unei ocazii particulare, poate produce orice semnificaţie deoarece vorbitorul îl investeşte cu acea semnificaţie. Se poate adăuga faptul că dacă un număr mare de oameni investeşte cuvântul cu aceeaşi semnificaţie, atunci fenomenul va fi cunoscut iar semnificaţia respectivă va deveni parte a limbajului comun. Dar nu e obligatoriu ca lucrurile să se întâmple aşa. Din contră, un cuvânt din limbaj poate să nu producă semnificaţie din cauză că un mare număr de persoane a resemnificat expresia.

E adevărat că un vorbitor se poate înşela asupra semnificaţiei unei expresii lingvistice. Dar el poate avea succes la auditoriu tocmai fiindcă ascultătorii au ghicit greşeala pe care acesta a făcut-o. Mai mult, chiar şi cei care nu cunosc expresia pot să înţeleagă ce a intenţionat vorbitorul, pentru că presupun din context ceea ce a dorit acesta să spună. Ba chiar se poate întâmpla ca unele persoane să facă aceeaşi greşeală, iar semnificaţia eronată ataşată cuvântului să devină semnificaţie curentă. Ar fi o mare greşeală să concluzionăm din astfel de exemple că semnificaţia unui cuvânt este conferită în primul rând de un act interior al vorbitorului individual. Numai prin învăţarea limbajului e posibil ca cineva să-şi însuşească semnificaţia unui cuvânt. Noi nu avem semnificaţiile în capul nostru, de unde, apoi, să le ataşăm cuvintelor, indiferent că e vorba despre limbajul comun sau despre propriile noastre invenţii.

Noi învăţăm *practic* să vorbim un limbaj şi, în particular, învăţăm cum să formăm propoziţiile din cuvinte. Învăţăm, de asemenea, cum contribuie diferitele cuvinte la formarea propoziţiilor şi cum pot fi folosite acestea în cazuri particulare. Pe această cale ajungem la noţiunea de semnificaţie pe care o au diferitele cuvinte.

Odată dobândită această practică, putem să inventăm cuvinte pentru uzul particular între prieteni sau chiar pentru uzul solitar. Dar nu actul de conferire particulară a semnificației este important, ci practica socială de utilizare a limbajului.

„Întrebarea este" – spune Alice – „ dacă **poți** construi cuvinte care să semnifice lucruri diferite". Ea a ales întrebarea corectă. Noi nu putem semnifica orice dorim prin ce cuvinte vrem să exprimăm chiar dacă am avea în minte astfel de semnificații, deoarece în limbaj există deja semnificațiile cuvintelor. Noi nu putem *semnifica* nu doar din cauză că ceilalți n-ar putea să ne înțeleagă, ci și pentru că semnificația fuzionează cu expresia, devenind un act unificat, așa după cum sublinia Husserl. Wittgenstein își pune aceeași întrebare ca și Alice, dar într-un mod mai subtil:

*„Să facem următorul experiment: **spui** „este rece aici", dar conferi expresiei **semnificația** de „Este cald aici". Poți face așa ceva? Ce faci când intreprinzi acest lucru? Și există doar un singur mod de a face așa ceva?"*[12)]

Și mai departe:

*„Să ne imaginăm pe cineva că-și plimbă mâna pe obraz cu o expresie de durere și spune „abracadabra !" Ne întrebăm „ ce vrea să spună?" Iar el răspunde: „mă dor dinții". Ne întrebăm încă o dată: cum se poate **semnifica** durerea de dinți prin acel cuvânt? Sau ce **înțelege** el prin **semnificația** cuvântului durere? Sau, într-un context diferit, s-ar putea spune că activitatea mentală de **semnificare** într-un fel sau altul este cel mai important lucru în folosirea limbajului?"*

Pot să înțeleg prin „abracadabra" „durere de dinți"? Firește că pot, dar aceasta ar fi o definiție și nu o descripție a ceea ce se întâmplă cu mine când folosesc cuvântul.[13)]

Actul de conferire a semnificației este un mit. Teoria lui Humpty Dumpty este greșită, iar Husserl a fost cât pe –aci să o adopte. Dar chiar dacă actul de conferire a semnificației n-ar fi un mit, el ar

răspunde numai la întrebarea: „ce face ca un cuvânt să aibă semnificaţia particulară pe care o are?" Frege răspunde însă la întrebarea „ ce face ca un cuvânt să aibă semnificaţie?" mai detaliat şi mai convingător decât oricare dintre filosofii de dinaintea sa. Răspunsul său se învârte în jurul noţiunii de referinţă. Sensul unei expresii este modul în care referinţa este dată vorbitorului în virtutea cunoaşterii de către acesta a limbajului.

Pentru Husserl, importanţa unei expresii semnificative se datorează actului mental care este un ingredient al actului compus, celălalt ingredient fiind expresia fizică. Deoarece actul care conferă semnificaţie este un act mental, el trebuie să aibă sau ar trebui să aibă ca intenţie un obiect. Husserl a fost la fel de tranşant ca şi Frege susţinând că două expresii pot avea semnificaţii diferite (sau sensuri diferite, în terminologia lui Frege) dar aceeaşi referinţă obiectuală, şi dă ca exemplu perechea de descripţii ce definesc „învingătorul de la Iena" şi „învinsul de la Waterloo"[14].

Însă în teoria lui Frege, sensul *(Sinn)* determină referinţa *(Bedeutung)* nu doar în sens slab, cum pretinde John McDowell – că dintre două expresii cu acelaşi sens şi cu referinţe diferite, numai una poate fi adevărată –, ci în sens tare, adică ţinând seamă de faptul că lucrurile formează o lume independentă faţă de limbaj, o expresie are sensul pe care i-l conferă referinţa. De exemplu, noi putem sesiza sensul unui nume numai dacă înţelegem la ce se referă el. De asemenea, folosim o expresie ca un nume ce se referă la un obiect specific în virtutea faptului că sensul său constituie un mod particular de a viza nemijlocit obiectul.

Ca şi Frege, Husserl concepe sensul unei expresii ca fiind constituit în virtutea referinţei pe care o are.

„În conformitate cu aceste exemple se cuvine să privim ca sigură distincţia dintre semnificaţia unei expresii şi proprietatea pe care aceasta o are de a se îndrepta către numele unuia sau altuia dintre

obiectele corelate (şi, în mod natural, distincţia dintre semnificaţie şi obiectul însuşi). Mai mult, este clar că pentru orice expresie există o legătură strânsă între cele două părţi astfel distinse. Respectiv, o expresie dobândeşte o referinţă obiectuală în mod nemijlocit numai de la semnificaţia sa. De aceea putem spune pe bună dreptate că expresia desemnează obiectul în virtutea semnificaţiei sale şi că actul de semnificare este modul particular prin care noi ne referim la obiect într-un moment dat."[15]

Poziţia lui Husserl este, totuşi, într-o anumită măsură inconsistentă, atunci când nu acceptă decât sensul slab al referinţei. El susţine că o expresie poate avea aceeaşi semnificaţie, dar referinţe diferite în contexte diferite. Acest punct de vedere este evident corect pentru expresiile indexicale precum „aici" dacă „semnificaţia" a fost înţeleasă ca „semnificaţie lingvistică" şi nu ca „sens" la Frege, respectiv „ca modalitate în care este dată referinţa celui care ascultă o expresie particulară". Husserl apelează însă la o concepţie mai primitivă despre referinţă decât Frege, aplicând-o unui termen general, ca de exemplu „un cal", termen considerat ca predicat al unor animale individuale diferite.

Date fiind semnificaţiile în virtutea cărora expresiile lingvistice sunt îndreptate către referenţii lor obiectuali, rezultă că putem construi în maniera lui Husserl o explicaţie a semnificaţiei unei expresii în termenii în care este dată referinţa sa? Neîndoielnic se poate face aşa ceva, dar rezultatul nu poate fi un rival serios pentru teoria lui Frege. Orice analiză a semnificaţiei trebuie să furnizeze o explicaţie a modului în care semnificaţiile expresiilor unor categorii diferite se conjugă pentru a produce semnificaţia unei propoziţii luată ca întreg. În legătură cu aceasta Frege introduce noţiunea de expresie „nesaturată" sau „incompletă". Modelul său pentru o astfel de incompletitudine este o funcţie, care trebuie să fie completată cu un argument ce produce o valoare.

Incompletitudinea expresiei lingvistice nu constă atât în faptul de a fi o funcţie şi nici în faptul de a avea o funcţie ca sens, ci în referinţa sa. Aşa după cum s-a remarcat deja, teoria lui Frege despre referinţă *(Bedeutung)* este menită să servească drept analiză a procesului prin care este determinată valoarea de adevăr a unei propoziţii. Valoare determinată de realitate, aşa cum a fost ea, şi nu de către noi, care s-ar putea să nu avem capacitatea de a decide cu privire la valoarea de adevăr. Procesul se articulează în aceeaşi manieră în care se articulează şi propoziţia: referinţa fiecărei părţi constitutive va trebui să fie determinată ca parte a procesului care-i corespunde.

În ceea ce priveşte referinţele constituenţilor „incompleţi" ai propoziţiei – în calitate de funcţii ale modelelor corespunzătoare –, întregul proces luat ca valoare a propoziţiei este implicat în determinarea uneia sau ambelor valori de *adevăr* şi *fals*. Propoziţia însăşi trebuie văzută ca o referinţă în sensul că ea poate fi un constituent al unei propoziţii mai complexe. Tocmai de aceea, în „Uber Sinn und Bedeutung", Frege acordă o atenţie atât de mare propoziţiilor subordonate. El susţine că într-un limbaj construit, aşa cum este limbajul său simbolic, o propoziţie subordonată va contribui la determinarea valorii de adevăr a întregului numai prin propria sa valoare de adevăr. În limbaj natural, se poate interpreta propoziţia complexă ca şi cum ar avea un constituent adiţional tacit (indicat prin conjuncţia gramaticală) sau se ia propoziţia subordonată ca având o referinţă specială, indirectă la ceea ce ar fi de obicei sensul său.

Dezvoltând explicaţia referinţei pe o asemenea bază, Frege a putut reprezenta sensul fiecărei expresii pe care noi o sesizăm aşa cum ne este dată, iar sensul propoziţiei ca un întreg în condiţiile în care gândul asociat are valoarea de *adevăr*.

Astfel, teoria lui Frege despre referinţă constituie fundamentul concepţiei sale cu privire la sens. Din moment ce sensul unei expresii reprezintă în toate cazurile modalitatea în care este dată referinţa sa, va

trebui să decidem ce obiect constituie referinţa expresiei date. Acesta ar fi primul pas crucial în direcţia caracterizării sensului său, care trebuie să fie determinat cu ajutorul unei semnificaţii prin care acea referinţă poate fi dată vorbitorului respectivului limbaj. Aceasta nu este unica determinare a sensului, dar impune ce trebuie să conţină el[17]. Teoria referinţei astfel înţeleasă nu constituie încă o teorie a sensului, dar reprezintă fundamentul său indispensabil. Până nu avem o teorie corectă a referinţei nu vom avea nici o teorie potrivită a sensului.

Dar şi Husserl a folosit noţiunea de expresie incompletă (adică o expresie ce are nevoie de completare) pentru a explica unitatea judecăţii. În „Cercetări III" el construieşte – pornind de la lucrările lui Stumpf – o teorie foarte apreciată a relaţiei parte / întreg în care distinge părţile independente *(selbständige)* (aşa cum ar fi, de exemplu, capul unui cal), care pot fi prezentate ca părţi izolate de întreg, de părţile dependente *(unselbständige)* care nu pot fi izolate de întreg. În „Cercetări IV", Husserl aplică această teorie la expresiile lingvistice. Expresiile sincategorematice, asemenea conjuncţiilor gramaticale, sunt incomplete în toate sensurile posibile. În timp ce altele, ca de exemplu expresîa „mai mare decât o casă", sunt incomplete numai în sensul că au o semnificaţie dependentă[18].

Frege, de asemenea, a privit sensul unei expresii incomplete ca fiind el însuşi incomplet. Dar numai întrucât *referinţa* corelativă este incompletă, ea nefiind un obiect, ci o funcţie. Prin contrast, Husserl neagă faptul că o expresie a cărei semnificaţie este independentă (între contra exemplele sale el aminteşte expresia de „roşeaţă")[19]. În timp ce în teoria lui Frege incompletitudinea sensului este derivată din incompletitudinea obiectului de referinţă, în conformitate cu o explicaţie semantică precisă, Husserl nu va mai deriva dependenţa semnificaţiei în acelaşi mod.

Fiind puternic ataşat principiilor pe care le-a propus, Frege ajunge la paradoxuri în legătură cu unele expresii, cum ar fi, de exemplu, „conceptul de *cal*"[20]. Totuşi, el distinge mai clar decât Husserl expresiile „culoarea roşie" şi „numărul doi", care se referă la obiecte, de formele adjectivale corespondente acestora ("... este roşu" şi „...este doi"), care se referă la concepte aparţinând primului sau celui de-al doilea nivel. În măsura în care explicaţia noastră vizează modul în care se asamblează părţile unei propoziţii, Husserl nu ne oferă decât o idee generală despre dependenţa părţilor într-un întreg, fără o teorie care să ne spună cum se determină valoarea de adevăr. În plus, rămâne nerezolvată şi problema diferenţierii termenilor singulari care au semnificaţie independentă.

Astfel, Husserl ne oferă doar o noţiune vagă despre referinţa obiectuală şi o concepţie la fel de vagă cu privire la modul în care pot fi relaţionate semnificaţia şi referinţa obiectuală. În legătură cu decizia privind ce anume poate fi referinţă pentru o expresie, Frege pune o întrebare precisă: care este contribuţia referinţei în procesul de determinare a valorii de adevăr a unei propoziţii în care aceasta apare? Pentru că respectiva contribuţie trebuie să aibă ceva în comun cu toate expresiile care pot substitui expresia iniţială, astfel încât valoarea de adevăr să rămână neafectată în toate cazurile. Prin contrast, Husserl are în minte mai degrabă o întrebare vagă: ce anume poate fi luat drept corespondent în lume al unei expresii? El nu a făcut efortul de a convinge pe cineva că există, în general, asemenea corelate obiectuale pentru toate expresiile semnificante. Intenţionalitatea actelor mentale era pentru Husserl într-un asemenea grad axiomatică, întrucât el n-a simţit nevoia s-o demonstreze şi în cazurile particulare. Tocmai de aceea el nu ne oferă o teorie consistentă a tipurilor de referinţă şi a tipurilor de expresii cu care să se potrivească. Uneori, în scrierile sale, Husserl se arată chiar indiferent faţă de ceea ce ar putea fi un corelat

obiectual, atâta timp cât el ştie că are unul. Acest lucru se observă, de exemplu, atunci când discută despre propoziţiile asertorice. El spune:

„Dacă luăm în considerare propoziţiile asertorice de forma S este P, de exemplu, atunci obiectul propoziţiei este privit ca fiind acela care constituie subiectul, adică acela despre care este afirmat ceva. E posibilă, totuşi, şi o altă concepţie, care acceptă ansamblul situaţiei (Sachlage) ce corespunde enunţului ca un analog al obiectului denotat cu un nume şi diferit de semnificaţia enunţului."[21)]

Problema este clarificată în *Cercetări V*, unde Husserl spune:

„...în judecata ***cuţitul este pe masă****, cuţitul este într– adevăr obiectul despre care noi formulăm o judecată sau despre care enunţăm o predicţie. În acelaşi timp, cuţitul nu este obiectul primar, adică întregul obiect al judecăţii, ci numai acela al subiectului său. Pentru judecata în întregul ei corespunde atunci – ca obiect întreg, complet – situaţia reală de judecat (Sachverhalt). Aceeaşi situaţie reală poate fi expusă într-o prezentare, dorită într-o dorinţă, ne putem întreba despre ea într-o întrebare sau ne putem îndoi despre aceasta într-o îndoială etc".*[22)]

Astfel, ca şi Wittgenstein în *Tractatus*, Husserl nu-l urmează pe Frege pentru a considera valorile de adevăr ca referinţe ale propoziţiilor, ci mai degrabă ca stări de fapt. Însă această atitudine ocazională pe care o găsim în *Cercetări I* rămâne o mărturie a importanţei scăzute pe care Husserl o acordă modului în care părţile unei propoziţii contribuie la determinarea referinţei sale obiectuale. Aşadar, dacă ne interesează o teorie clară cu privire la semnificaţia lingvistică şi la referinţa lingvistică, va trebui să-l urmăm pe Frege şi nu pe Husserl [23)].

Capitolul 7

SENS FĂRĂ REFERINȚĂ

7.1. Obiectele înțelegerii

În cunoscuta sa lucrare, G.E. Moore scria:

„Putem spune că „lucrul acesta" = „lucrul pe care-l am în vedere" sau „lucrul pe care-l arăt cu degetul" ori „lucrul cel mai apropiat pe care-l arăt cu degetul"? Nu, fiindcă judecata nu este înțeleasă dacă lucrul respectiv nu este văzut."[1]

Aici nu are importanță dacă pretenția lui Moore este îndreptățită sau nu. Mai importantă este utilizarea termenului de „înțelegere". El nu se referă la înțelegerea unei propoziții, de exemplu propoziția „acest lucru se află în drum", considerată ca un tip. Dacă un profesor de limba engleză le cere studenților săi să traducă propoziția „lucrul acesta se află în drum" în limbajul lor, el se referă numai la propoziția luată ca tip, ceea ce înseamnă că n-are sens să întrebi „ce lucru?" sau „în care drum?"

Când propoziția este considerată doar ca un tip, nu se mai pune întrebarea „ce fel?" sau „ce lucru?" Moore se referă la înțelegerea unei exprimări particulare a propoziției, respectiv la modul de exprimare pe care-l folosește cineva și nu la modalitatea prin care acel cineva se referă la propoziția tip. Evident că pentru a înțelege o exprimare particulară în acest sens, e nevoie să înțelegem tipul de propoziție exprimată. Dar Moore subliniază că există ceva mai important de care trebuie să ținem seamă pentru a înțelege exprimarea. El recunoaște

astfel o dublă semnificaţie a verbului „a înţelege": pe de o parte, este vorba de sensul în care cineva spune că înţelege un cuvânt, o frază sau o propoziţie, considerate ca tip şi, pe de altă parte, în sensul în care el poate să spună că înţelege o exprimare particulară, specifică. Pe primul l-am putea numi un sens „dispoziţional", iar pe cel de-al doilea un sens „ocurent" al înţelegerii.

În celebrul său studiu „Despre denotare", Russell îşi expune pentru prima dată teoria sa a descripţiilor[2], unde critică teoria lui Frege a sensului şi referinţei. În acest context însă Russell redă în mod eronat termenul lui Frege de „Sinn" prin propriul său termen de „semnificaţie", iar termenul lui Frege de „Bedeutung" prin „denotare". În comentariul său, el subliniază:

„Dacă spunem „Regele Angliei este chel", asta înseamnă că noi nu avem în vedere o propoziţie ce tratează semnificaţia complexă a expresiei „Regele Angliei", ci ne referim doar la persoana actuală denotată de semnificaţie. Să ne oprim acum la propoziţia „Regele Franţei este chel". Ca şi în cazul precedent, avem de-a face cu denotaţia expresiei „Regele Franţei". Dar această frază, deşi are o semnificaţie, în mod sigur nu are o denotaţie, cel puţin într-un sens evident. Cu toate că cineva ar presupune că propoziţia „Regele Franţei este chel" reprezintă un nonsens, lucrurile nu stau aşa, adică nu e vorba de un nonsens din moment ce propoziţia este cu desăvârşire falsă."

Însă Frege n-ar fi susţinut că propoziţia este un nonsens, ci că are un sens şi astfel exprimă un gând. Dar nici n-ar fi spus că este falsă din moment ce lipseşte referinţa pentru „Regele Franţei". În acest caz ideea exprimată nu este din punctul de vedere al lui Frege nici adevărată şi nici falsă.

Strawson, în binecunoscutul său atac la adresa teoriei lui Russell a descripţiilor[3], îl acuză pe Russel pentru introducerea confuziei între două subiecte diferite cărora le-ar putea corespunde predicatele

„adevărat"/"fals" și „cu sens"/ „fără sens". În conformitate cu teoria lui Strawson, numai *propozițiilor* le putem aplica predicatele de „cu sens" sau „fără sens", în timp ce *afirmațiilor* (assertions) sau *utilizărilor* particulare ale propozițiilor li se aplică predicatele de „adevărat" sau „fals".

El subliniază că în cazul unei exprimări este esențial să se folosească o propoziție și să se țină seama de impresiile produse. Din exprimarea uneia și aceleași propoziții în contexte diferite, de către același vorbitor sau de către vorbitori diferiți, pot rezulta afirmații diferite. Rezultă din cele spuse că Strawson înțelege termenul de „propoziție" exclusiv în sensul de *tip*. De aceea el va aplica predicatele de „cu sens" și „fără sens" numai propozițiilor considerate ca tipuri, și nu expresiilor specifice. Așadar, ceva poate avea semnificație în măsura în care este înțeles. Strawson folosește termenul de „înțelegere" în sensul său dispozițional.

Așa cum este folosită expresia „Regele *actual* al Franței", în propoziția „Regele Franței" există un element indexical. În răspunsul său dat lui Strawson[4)], Russel susține că problema definirii descripțiilor vide nu se pune exclusiv pentru propozițiile care implică indexicalitatea. Oricum, trebuie precizat un lucru: înțelegerea nu se aplică exclusiv propozițiilor – tip, ci și exprimărilor particulare. O exprimare este semnificativă numai în cazul în care poate fi înțeleasă, adică dacă *spune* ceva. Frege numea ceea ce exprimă o propoziție drept un „gând", precizând că adevărul și falsul pot fi predicate doar despre gânduri. Pentru el, un gând nu poate fi adevărat într-un moment și fals în altul, sau adevărat pentru un subiect și fals pentru altul, ci este pur și simplu adevărat sau fals. Un gând nu poate fi în general echivalentul a ceea ce exprimă o propoziție – tip, ci reprezintă ceea ce este exprimat de o utilizare particulară a propoziției. Dar asta înseamnă să recunoaștem sensul ocurent al „înțelegerii": a înțelege o exprimare

particulară implică să sesizăm gândul sau propoziția pe care ea le exprimă.

Avem nevoie de sensul ocurent al „înțelegerii" din două motive: indexicalitatea și ambiguitatea. Problema ridicată de Moore în citatul dat mai înainte este aceea a nevoii de înțelegere, în sens ocurent, a expresiilor care implică indexicalitatea. Dacă, spre exemplu, aud pe cineva spunând: „simt aici un miros straniu", de ce am nevoie să îmi dau seama dacă cel ce face această afirmație a înțeles gândul exprimat în sensul că dacă este adevărat într-un caz, va fi adevărat la modul absolut? Dar și ambiguitatea face necesar sensul ocurent al „înțelegerii". Dacă cineva exprimă o propoziție ambiguă, ascultătorii săi pot s-o înțeleagă într-un mod particular, indiferent de intenția sa. Ceea ce înseamnă că trebuie să fim atenți nu numai la ceea ce a vrut să spună vorbitorul, ci și la modul cum este înțeles de către auditoriu.

Pentru că neglijează sensul ocurent al „înțelegerii", Evans consideră că Strawson „nu reușește să-și conjuge rezultatele analizei într-o manieră efectivă cu cele ale lui Russell."[5] Problema lui Russell este aceea de a arăta cum o exprimare a unei propoziții care conține o descripție vidă poate să spună ceva. Dacă nu spune nimic, expresia este lipsită de sens și nu poate fi înțeleasă în sens ocurent, chiar dacă *propoziția*, luată ca tip, poate avea semnificație. Strawson nu face față acestei probleme când susține că predicatele de „cu sens" și „fără sens" se pot aplica doar propozițiilor – tip. Soluția lui Frege, pe care Evans o găsește pe bună dreptate ca neacceptabilă, admite că o exprimare, într-un anumit sens, spune ceva, adică ea exprimă un gând; în alt sens, ea poate să nu spună nimic, pentru că nu poate fi falsă (lăsând la o parte adevărul).

Ceea ce face ca soluția lui Frege să nu poată fi acceptată nu este cerința acestuia ca exprimarea unei propoziții care conține un nume vid sau o descripție să exprime totuși un gând, ci negarea valorii de adevăr pentru gând. În scrierile sale de după „On Referring", Strawson

a început să folosească expresia: „un enunţ, adevărat sau fals, nu se construieşte". Dar aici avem o ambiguitate între „a construi un enunţ, care nu este nici adevărat, nici fals" şi „a nu reuşi să construieşti un enunţ". Frege a optat pentru prima variantă, dar cuvântul „fals" n-are puterea de a ne oferi o idee despre ceea ce înseamnă să spui că ceva nu este fals.

A spune ceva în contextul în care nu este satisfăcută condiţia ca ceea ce este spus să fie adevărat, într-un sens precis al „falsului", înseamnă a spune ceva fals. Frege neagă consecinţele acestei interpretări prea literale a identificării de către el a valorilor de adevăr cu referenţii propoziţiilor. Dacă nu există, de exemplu, o ţară ca Ruritania, astfel încât referinţa numelui de Ruritania lipseşte, atunci nu există nici un oraş care să fie capitala Ruritaniei, ceea ce face ca fraza „capitala Ruritaniei" să fie lipsită de referinţă. Dacă partea este lipsită de referinţă, înseamnă că şi întregul este lipsit de referinţă.

Dacă analogia se aplică mecanic, se ajunge la rezultatul că dacă expresia „Regele Franţei" este lipsită de referinţă, expresia „Regele Franţei este chel" trebuie să fie şi ea lipsită de referinţă. Apoi, din moment ce referinţa propoziţiei este o valoare de adevăr, propoziţia „Regele Franţei este chel" trebuie să fie lipsită de valoarea de adevăr. Concluzia este lipsită însă de orice justificare intuitivă. Logica şi semantica unui limbaj în care este posibil să formăm termeni singulari lipsiţi de denotaţie trebuie să fie în mod necesar mai complexe decât logica clasică pură şi decât semantica lui Frege a limbajului formal cu două valori. Dar aceasta nu garantează emulaţia *filosofică*, pentru că deşi condiţia de adevăr a unei propoziţii conţine astfel un termen bine definit şi propoziţia exprimă, în consecinţă, un gând, totuşi îi lipseşte o valoare de adevăr completă.

7.2. Goluri în explicaţie

Pentru Frege, un gând este un obiect în afara timpului. El poate fi sesizat de indivizi diferiţi în ocazii diferite şi poate fi exprimat în modalităţi diferite. El corespunde astfel semnificaţiei ideale a lui Husserl. Un vorbitor exprimă un anumit gând şi ascultătorul îl va accepta ca expresie a unui anumit gând. Dacă este înţeles, înseamnă că e vorba de acelaşi gând. Dar, deşi Frege afirmă frecvent că gândul este sensul propoziţiei, el nu poate fi identificat cu semnificaţia propoziţiei luată ca tip, din aceleaşi două motive arătate mai înainte. Dacă propoziţia conţine explicit sau în mod tacit o expresie indexicală, gândul afirmat în exprimarea vorbitorului va fi determinat în parte de caracteristicile nonlingvistice ale contextului. Dacă este ambiguu, atunci va fi determinat de intenţia vorbitorului.

Frege insistă să susţină că, în contrast cu ceea ce el numeşte „reprezentări" (Vorstellungen) – şi care sunt componente ale fluxului conştiinţei –, gândurile şi sensurile lor constituente sunt obiective. Dar spre deosebire de obiectivitatea pe care o întâlnim în lumea fizică, gândurile nu au caracteristica realităţii (wirklich). Ele nu sunt entităţi supuse schimbărilor, transformărilor, şi nu acţionează cauzal asupra altor obiecte. Tocmai de aceea ele nu pot fi considerate nici componente ale minţii şi nici nu pot fi localizate în spaţiu şi timp în lumea exterioară. Ele presupun, aşadar, o a „treia lume". Dacă aşa stau lucrurile, atunci o problemă care se ridică este aceea a aprehensiunii acestor entităţi obiective dar nonreale. Iar într-un pasaj notoriu dintr-un studiu neîncheiat şi nepublicat, care urma să fie cuprins într-o carte de logică filosofică, Frege măreşte perplexitatea:

„... legea gravitaţiei ...este complet independentă de tot ceea ce se întâmplă în creierul meu şi de orice schimbare sau alterare a reprezentărilor mele. Dar sesizarea acestei legi este totuşi un proces mental! Da, dar un proces care se află la limita mentalului şi, în consecinţă, nu poate fi pe deplin înţeles dintr-un punct de vedere strict

psihologic. Aici avem de-a face cu ceva care nu mai este mental în sens propriu: gândul. Şi poate că acest proces este cel mai misterios dintre toate."[6]

Ceea ce Frege numeşte aici „procesul cel mai misterios dintre toate" este actul mental al sesizării unui gând. Din perspectiva mitologiei sale a celei de-a treia lumi, procesul pare într-adevăr misterios. Noi percepem obiectele fizice prin intermediul simţurilor şi le percepem totdeauna într-un mod particular. Adică printr-o modalitate senzorială sau alta, de la o anumită distanţă, dintr-o anumită direcţie, în anumite circumstanţe fizice. Dar care este organul prin care sesizăm un gând? El nu poate fi diferit în funcţie de noi. Dacă eu sesizez într-un fel, iar tu în altul, modalitatea de sesizare a fiecăruia dintre noi se va constitui în parte a sensului. Dar în mod sigur nu va mai fi acelaşi gând pe care l-am sesizat amândoi.

Este ceea ce Barry Smith numeşte „problema conexiunii" (linkage problem)[7]. Problema este aceea de a caracteriza legătura dintre gânduri şi activităţile cognitive. Dintre gânduri, considerate ca entităţi obiective şi imuabile – adică „unităţi ideale" în termenii lui Husserl – şi acele acte mentale ale căror constituienţi sunt. Smith susţine că în timp ce teoria lui Frege eşuează în rezolvarea acestei probleme, Husserl va avea succes. Pentru Husserl semnificaţia ideală este o specie în cadrul căreia actul individual este o componentă. Nici o altă legătură mai strânsă nu poate fi stabilită, crede Smith.

Dar Frege se confruntă într-adevăr cu o astfel de problemă? Atunci când îşi scria „Logica" sa rămasă neîncheiată, Frege s-a gândit la ea: dar s-a confruntat oare în mod serios cu această problemă? Când problema este privită prin imageria „ celei de-a treia lumi", ea pare într-adevăr acută. Dar când coborâm cu picioarele pe pământ şi avem în vedere exprimarea gândurilor în limbaj, atunci toată imageria dispare. Frege crede că singura cale de acces pe care o au fiinţele umane la gânduri este prin intermediul expresiilor lor verbale. Astfel

că problema sesizării gândurilor se rezumă la aceea a înțelegerii propozițiilor. Plecând de aici, Frege lansează o teorie care dizolvă misterul, cel puțin în legătură cu sesizarea de către noi a acelui aspect al semnificației pe care el îl numește „sens".

Sensul unei expresii este modalitatea în care ne este dată referința sa. Referințele cuvintelor dintr-o propoziție ne ajută să determinăm valoarea sa de adevăr, așa încât a sesiza gândul pe care ea îl exprimă înseamnă a sesiza condiția în care propoziția este adevărată. Astfel misterul dispare, și dispare și cea de-a „treia lume".

Acesta nu înseamnă că nu rămân goluri în explicație. Așa după cum s-a remarcat deja, insistența lui Frege asupra obiectivității gândurilor nu oferă garanția că sensurile născute din cuvintele limbajului pe care-l folosim sunt obiective. Problema nu este aceea de a explica modul în care stabilim noi sensurile particulare. Această chestiune este lămurită în teoria lui Frege atunci când discută raportul dintre sens și referință și noțiunea sa de referință. Problema este cum ne putem asigura în mod obiectiv că doi vorbitori conferă aceleași sensuri cuvintelor pe care le folosesc. Există, așadar, un gol între aprehensiunea sensului și practica utilizării limbajului. Convențiile cu privire la o exprimare sau alta a unei propoziții conferă unui gând semnificația pe care propoziția o are pentru noi. Astfel cele două goluri formează o unitate. Îndată ce o explicație urmează legăturii dintre recunoașterea condiției ca o propoziție să fie adevărată (în acord cu teoria lui Frege a sensului) și modul în care folosim propoziția, vom putea să descriem mijloacele prin care un vorbitor poate sau nu să stabilească dacă ceilalți asociază aceeași condiție de adevăr pentru propoziție ca și el, respectiv modalitatea în care el folosește propoziția.

Explicațiile lui Frege *pot* să înceapă cu limbajul. Într-adevăr, dacă nu vrem să cădem în capcana lui Smith a „problemei conexiunii", explicația *trebuie* să înceapă cu limbajul. Așa după cum am văzut, sensul nu poate fi identificat întotdeauna cu semnificația lingvistică.

Dacă sensurile sunt constituienți ai gândurilor, iar acestea din urmă sunt adevărate sau false la modul absolut, atunci ele nu pot fi identificate cu acele cuvinte ale limbajului care au sensuri diferite în contexte diferite. Şi nici cu acei termeni ambigui care pot avea un sens sau altul în acelaşi context.

Pentru teoria lui Frege cu privire la sens, echivocitatea de orice grad nu este o problemă prea mare când se procedează la o analiză lingvistică a semnificației. Dar sensul se desprinde fără îndoială în mod independent de analiza lingvistică pentru termenii indexicali ca „acum", „eu" şi aşa mai departe. Independența celor două este mai puțin evidentă în cazul cuvintelor din vorbirea indirectă, care-şi păstrează fără dubiu semnificația lor lingvistică obişnuită. Dar, potrivit lui Frege, acestea n-au de obicei referință, pentru că se referă de regulă la sensurile lor. Iar sensurile lor vor trebui să fie dovedite, din moment ce sensul determină referința. Şi când putem stabili sensul ca modalitate în care este dată referința, argumentația este temeinică.

Semnificația lingvistică a unui termen indexical contribuie în mod evident la formarea sensului pe care-l exprimă într-o ocazie particulară. Dacă cineva nu ştie ce înseamnă „acum" în limbaj, el nu va şti despre ce gând e vorba în exprimarea unei propoziții care conține acest cuvânt. Dar chiar dacă nu înțelege acea propoziție, el poate sesiza gândul, de exemplu dacă înțelege o altă propoziție exprimată în acelaşi limbaj ori în altul. Asta înseamnă că el *trebuie* să dețină o semnificație echivalentă a expresiei, să sesizeze timpul care include momentul prezent şi să indice acel moment ca fiind unul prezent.

Pentru a şti ce gând este exprimat de o propoziție care conține un termen indexical, ascultătorul trebuie să cunoască regula semantică ce determină referința termenului din context. Spre exemplu, că pronumele „eu", persoana întâi, se referă la vorbitor, iar pronumele „tu", persoana a doua, se referă la persoana la care se adresează acesta.

Este însă o iluzie să presupunem că este suficientă această regulă pentru a explica sensul pe care vorbitorul sau ascultătorul îl conferă termenului într-o exprimare. Sensul este modalitatea în care referința este *dată* subiectului. În consecință, e nevoie de o analiză a modului în care subiectul identifică referința în acord cu regula semantică și ce anume este aceasta.[8)] Husserl spune ceva similar:

*„Într-o ocazie sau alta, cuvântul „eu" denumește o persoană diferită, ceea ce înseamnă că se schimbă mereu semnificația ...Dar prezentarea conceptuală pe care ea o evocă nu este semnificația cuvântului „eu". Astfel am putea să substituim pe „eu" cu fraza „vorbitorul ce se prezintă pe sine"... **Funcția generală de semnificare** a cuvântului „eu" desemnează vorbitorul prezent, dar conceptul prin care noi exprimăm această funcție nu este conceptul care în mod imediat și prin sine însuși își constituie semnificația."*[9)]

„Funcția generală de semnificație" a lui Husserl, amintită mai sus, se referă la regula semantică.

Pentru a explica sensul pe care un vorbitor sau un ascultător îl conferă unui termen indexical într-o exprimare, nu este suficient să stabilim regula semantică ce o guvernează. Într-adevăr, este incorect să pretindem că pentru a sesiza gândul care poate fi exprimat de o propoziție ce conține termenul e nevoie să concepem o expresie guvernată de regula semantică. Un copil nu are nevoie de reguli de folosire a pronumelui personal de persoana întâi pentru a avea gânduri despre sine, ca o persoană printre altele. El poate folosi persoana întâi când se adresează celorlalți sau când gândește despre sine. Pentru a reuși acest lucru, el trebuie să aibă totuși nume pentru ceilalți, ca să poată întreba (de exemplu, „cine este acela?"). Chiar și după o amnezie, el își poate afla numele întrebând „cine este acesta?", întrebare echivalentă cu „cine sunt eu?" caz în care „acesta", în utilizarea respectivă, este guvernat de aceeași regulă semantică de care este guvernat „eu" pentru un adult. Pe de altă parte, dacă copilul nu

ştie ce gândesc adulţii despre numele său ca un nume în sine, atunci acesta reprezintă, în rostirea sa, pronume la persoana întâi. Dar numai în vorbirea sa, *nu* şi pentru sine. Regula care guvernează vorbirea celorlalţi în legătură cu numele său se referă *la el.*

Ceea ce face, totuşi, ca acesta să fie un pronume mai degrabă decât un nume, nu este, pentru copil, un răspuns la întrebarea cine este el. Copilul, fie nu cunoaşte nici un alt nume (şi astfel nu are conceptul de nume), fie nu conştientizează că ceilalţi s-ar putea să nu cunoască cuvântul pe care el îl foloseşte referitor la sine (şi atunci ei cred că acesta este numele său).

Semnificaţia lingvistică nu trebuie identificată cu sensul: Dar dacă cineva porneşte de la limbaj, în principiu nu este nici un obstacol pentru a stabili sensul pe baza semnificaţiei lingvistice. Husserl începe, totuşi, de la celălalt capăt. El porneşte de la conţinutul actului mental individual. De acolo urcă la „semnificaţia ideală", adică la specia de care aparţine actul individual. Până aici limbajul nu joacă nici un rol, chiar dacă actul este exprimat în limbaj, însă actul mental s-a topit în exprimarea lingvistică. Aici este golul din teoria lui Husserl: cum sunt ataşate semnificaţiile la cuvinte? ce rol au cuvintele în *exprimarea* semnificaţiei? În cele din urmă, atunci când actul este unul de judecată, se poate spune că componentele semnificaţiei unei judecăţi complete nu pot fi identificate în toate cazurile cu semnificatţiile lingvistice. Atunci cum se relaţionează cuvintele cu semnificaţiile? Unde-i dificultatea?, putem fi întrebaţi.

Dacă există expresii primar – indexicale (ceea ce Husserl numeşte expresii „ocazional – esenţiale"), aceasta ne obligă să distingem constituienţii gândului de semnificaţiile lingvistice, operaţie pe care Husserl o rezolvă cu destul succes. Dar nu aceasta este, totuşi, problema, cel puţin nu problema majoră, care este mult mai generală. Dacă avem deja o concepţie despre semnificaţia ideală care in-formează actul, explicaţia noastră despre semnificaţia termenilor

lingvistici trebuie să facă uz de aceasta (în cazul în care explicaţiile nu sunt furnizate). Trebuie să facem apel la o noţiune a „expresiei" care va conecta cuvintele, frazele şi propoziţiile cu acea semnificaţie ideală.

Limbajul apare acum nu ca un vehicul al semnificaţiei, ci doar ca un instrument pentru transmiterea acesteia. Iar expresia poate fi explicată numai ca o codificare. Asta ar însemna, din punct de vedere fiziologic, că într-o analiză, limbajul va avea o importanţă secundară. După cum vom vedea însă, nu acesta este cazul.

Relaţia dintre sens şi semnificaţie în calitate de constituienţi ai unei judecăţi ce poate fi sesizată şi exprimată frecvent de persoane diferite, precum şi implicată într-un act particular de gândire, nu reprezintă un tip de denotare sau un exemplu universal. Actul individual *exploatează* semnificaţia generală. Matematicienii, de exemplu, nu au mai întâi gânduri variate care implică noţiunea de integrare, pentru ca, apoi, să ajungă la semnificaţia semnului de integrală, sau la conceptul general, reţinând ceea ce au în comun toate aceste gânduri individuale. Mai degrabă se învaţă în primul rând ceea ce este integrarea şi cum se utilizează simbolul acesteia în ecuaţii, pentru a avea încredere să le foloseşti când e nevoie.

La un curs cu studenţii de la matematică[10)], Frege s-a întrebat la un moment dat: „atunci când folosim cuvântul « integrală »", de exemplu, noi suntem conştienţi întotdeauna de ceea ce aparţine sensului acestui cuvânt?". Şi a continuat: „eu cred că aceasta se întâmplă numai în cazuri rare. În mod obişnuit doar cuvântul se află în conştiinţele noastre. E drept, el este cuplat cu o cunoaştere mai mult sau mai puţin confuză că acest cuvânt este un semn care posedă un sens şi că noi putem să ne amintim acest sens atunci când dorim".

E ceva ce am putea numi „scoaterea la lumină, în cadrul minţii, a sensului cuvântului « integrală », adică păstrarea conştientă a definiţiei sale. Dar atunci când spun „îţi mulţumesc pentru că ţi-ai făcut atâtea probleme", apropape că nu mă întreb dacă am în minte semnificaţia

cuvântului „problemă". Semnificația lingvistică este prima. Noi învățăm cum să folosim cuvintele limbajului nostru și pe urmă le utilizăm. Deci noi nu conferim cuvintelor noastre o semnificație gata – făcută. În majoritatea covârșitoare a cazurilor nu putem avea gândul înainte de a fi dat cuvântul sau sinonime ale cuvântului. Odată ce cuvântul ne este dat, nu mai avem nevoie de nimic pentru a înțelege ce semnifică el atunci când este utilizat.

7.3. Absența referinței

Pentru Husserl, ca și pentru Frege după 1890, distincția dintre semnificație și referința obiectuală face neproblematică existența expresiilor semnificative cărora le lipsește orice corelat obiectual. Dar trebuie să distingem între lipsa referinței și lipsa de semnificație, chiar între existența logic contradictorie și existența fără semnificație, deoarece, în caz contrar, nu vom putea explica semnificația unei negații (adevărate) a existenței.

Unii găsesc neconvingătoare distincția dintre sens și referință, distincție care face posibilă înțelegerea termenilor cu sens dar fără referință. De exemplu, într-o primă fază, și Evans și McDowell susțin că, dacă sensul este modalitatea în care ne este dat referentul, atunci, dacă referentul lipsește nu putem avea nici modalitatea în care el este dat și, în consecință, nici sens. În timp ce Evans nu ține seamă de acest argument simplu, McDowell îl ia totuși în considerare[11)].

Cu toate că se opune cu putere concepției „referinței directe", care, cel puțin pentru termenii singulari, urmărea să se dispenseze și de noțiunea de sens, Evans continuă să creadă că o serie de termeni singulari sunt „russellieni". Adică, termeni care, incapabili să aibă calitatea sensului, ei par totuși că au un sens general, dacă obiectul lipsește. Într-adevăr, în lucrarea sa postumă, el explorează pe larg termenii russellieni și modalitățile corespunzătoare de gândire a obiectelor.[12)]

Preţul unei astfel de abordări ne obligă să acceptăm că nu putem stabili întotdeauna dacă o expresie are sens sau nu. Când nu există obiect referenţial dat de termenul russellian, înseamnă că termenul este lipsit de sens, dar absenţa semnificaţiei ne este totuşi utilă în cunoaştere. Dacă un termen n-are sens, propoziţia în care acesta este utilizat va fi şi ea lipsită de sens, astfel încât respectiva propoziţie nu va putea exprima un gând, de unde urmează că cineva care o enunţă nu va spune nimic. Aşadar, fără să aibă vreo vină, un subiect poate să creadă că are un gând, ori că l-a exprimat, dar în fapt să nu se întâmple aşa ceva.

Totuşi, Evans nu priveşte aspectul russellian drept o caracteristică definitorie pentru un termen singular. Şi nimeni nu trebuie să facă acest lucru atunci când clasifică descripţiile ca termeni singulari. Cu toate că are afinităţi cu şcoala „referinţei directe", Evans nu clasifică termenii pe aceeaşi bază, căci termenii singulari, spre deosebire de numele proprii, nu se comportă – în contexte modale şi temporale – ca şi cum ar avea o referinţă fixă. Ca atare, el va adopta teoria lui Russell a descripţiilor, dar într-o formă din care să lipsească „măcelărirea structurii de suprafaţă, operaţie în care Russell s complace atât de pervers"[13)]

Cu toate acestea, el s-a străduit să atragă atenţia asupra existenţe unei mici clase de nume proprii ale căror referinţe sunt fixate pri descripţii clare, dar al căror comportament în contexte modale temporale nu recuză statutul lor de termeni singulari. De exempl „deutero – Isaia", a cărui referinţă este dată de autorul celei de-a doi părţi a cărţii lui Isaia. Un astfel de „nume descriptiv" nu es russellian. Chiar dacă un astfel de nume nu are referinţă, din cauză c nimic nu corespunde descripţiei, aceasta nu înseamnă că este lipsit c sens. Cineva care exprimă o propoziţie ce conţine un astfel de nun *spune* ceva, adică exprimă un gând, care trebuie, în consecinţă, să ai o valoare de adevăr.

Concluzia lui Frege este că, în timp ce se exprimă un gând căruia îi lipseşte o valoare de adevăr, în acelaşi moment survine o atare valoare – cum crede şi Evans – din identificarea strictă a valorii semantice a unui termen singular cu obiectul de care el se foloseşte pentru a realiza actul de referire. Dar Frege nu distinge între referinţă şi valoare semantică, termenul său de „Bedeutung" fiind utilizat în ambele scopuri. Dimpotrivă, punctul de vedere al lui Evans ar putea fi exprimat prin sloganul „nici un sens fără valoare semantică". Preţul acceptării acestei idei conduce la a susţine că un termen singular non-russellian este lipsit de referinţă, dar are totuşi o valoare semantică, valoare ce constă în simplul fapt al lipseî sale de referinţă.

În ceea ce-l priveşte pe Husserl, el n-a avut vreo reţinere asupra acestei chestiuni în nici o etapă a evoluţiei sale filosofice. Lui i se pare evident că o expresie poate avea sens chiar dacă îi lipseşte o referinţă obiectuală. Ideea sa de bază, în perioada de după „Logische Untersuchungen", este aceea că noţiunea de sens poate fi generalizată de la actele de expresie la toate actele mentale. Pentru generalizarea noţiunii el foloseşte termenul de „noemă". Interpretarea acestei noţiuni de „noemă", introdusă pentru prima dată în lucrarea sa „Ideen..."[14] din 1913, a fost cea mai contestată în literatura exegetică ce s-a dezvoltat asupra operei lui Husserl.

Herman Philipse menţionează că această noţiune marchează o schimbare în concepţie lui Husserl cu privire la intenţionalitate. Dacă înainte considera că intenţionalitatea nu este o relaţie, după acest moment acceptă acest punct de vedere şi vorbeşte despre noemă ca termenul ultim al relaţiei. Philipse se întreabă stingherit „ de ce există atâtea texte ce par să susţină" o interpretare în conformitate cu care noema nu este parte a intenţiei. Răspunsul său este că noţiunile de „intenţionalitate şi noemă au o natură ambivalentă, datorată faptului că Husserl le utilizează pentru a soluţiona probleme în domenii atât de diferite cum sunt percepţia şi semantica"[16]. Şi într-adevăr se poate

pune la îndoială dacă un concept se poate aplica în mod univoc şi percepţiei şi semnificaţiei lingvistice. Dar a rămâne la ceea ce Husserl susţine cu privire la întrebarea dacă o noemă este sau nu este obiectul spre care sunt direcţionate actele noastre mentale, ar însemna să-i atribuim un grad de confuzie incompatibil cu meritele sale filosofice.

În interpretarea sa, Philipse citează din „Ideen...", paragraful 88. Dar, în ceea ce mă priveşte, deşi sunt convins că Philipse l-a studiat pe Husserl mai îndeaproape decât mine, nu cred că secţiunea citată cere, sau chiar admite, o interpretare atât de radicală:

„Să presupunem că privim cu plăcere la un măr înflorit dintr-o grădină, la verdele crud, proaspăt al pajiştei. Percepţia şi plăcerea ce o însoţeşte nu apar evident în acelaşi timp...Să privim acum lucrurile din punct de vedere fenomenologic. Lumea transcedentă este pusă între paranteze, iar noi activăm ***ἐποχή****-ul în relaţie cu existenţa sa actuală...Aici, în privinţa percepţiei ... nu se pune întrebarea dacă îi corespunde ceva în „realitate"...Această realitate, după standardele judecăţii noastre, nu este pur şi simplu acolo pentru noi, precum nici ceva ce trebuie poziţionat sau acceptat în relaţie cu această realitate. Dar aşa totul rămâne ca înainte. Chiar experienţa percepţiei redusă fenomenologic este o percepţie „a acestui măr în floare, în această grădină şi aşa mai departe", la fel şi plăcerea supusă reducţiei fenomenologice va fi o plăcere în sine."*

Reducţia lui **ἐποχή** este celebra punere în paranteze a realităţii transcedente. Făcând abstracţie de existenţa sau de alcătuirea lumii externe, noi urmăm exclusiv actul mental, indiferent dacă obiectele sale există sau nu. Husserl are ideea conform căreia chiar atunci când adoptăm această atitudine pur fenomenologică, caracterul intenţional al actului rămâne nealterat: percepţia este totuşi o percepţie a unui măr, iar plăcerea constă în admiraţia frumuseţii mărului. Dar acest lucru nu mai implică noema, cea căreia actul îi datorează caracterul său intenţional. Ea devine acum obiectul unei relaţii intenţionale, ca şi

în cazul lui Frege care admitea că un termen poate să aibă un sens dar să fie lipsit de o referință obiectuală. Numai că atunci va trebui să admitem faptul că termenul se referă la propriul sens. În legătură cu propoziția „Etna este mai înalt decât Vezuviu", Frege notează:

„Avem aici numele propriu de „Etna", care contribuie la formarea sensului întregii propoziții și a ideii. Această contribuție este o parte a gândului, respectiv este sensul cuvântului „Etna". Dar noi nu facem nici o predicație despre acest sens, ci despre un munte, care nu este parte a gândului. Un epistemolog idealist ar putea spune: „acest lucru este o greșeală. Etna este numai ideea ta". Oricine pronunță propoziția „Etna este mai înalt decât Vezuviu" o va înțelege în sensul că se face o predicație despre ceva care este un obiect independent de vorbitor. Dar idealistul ar putea să spună că e o greșeală să susții că numele de „Etna" ar desemna ceva. În acest caz vorbitorul este pierdut pe tărâmul ficțiunii, deși el crede că se află în lumea adevărului. Poziția idealistului nu este totuși justificată, deoarece într-o astfel de răsturnare gândul ocolește acțiunea vorbitorului de desemnare prin numele de „Etna" a uneia din ideile sale, precum și a posibilității de a descrie ceva prin aceasta. Fie vorbitorul desemnează prin numele de „Etna" ceea ce el vrea să desemneze, fie nu desemnează nimic, caz în care numele este fără referință.".[17)]

În afară de cazul special al preocupării sale în legătură cu vorbirea indirectă, Frege se va opune cu aceeași tărie și ideii că dacă un termen este lipsit de referință obiectuală, atunci el își va desemna propriul sens. Numai în virtutea sensului său un nume ca „Etna" este direcționat către un obiect: sensul său *este* calea către obiect. Dacă acesta lipsește – dacă nu există un obiect în locul țintit –, există totuși proprietatea direcționării către un obiect sau, mai degrabă, către ceva ca și cum ar fi un obiect. Însă, din cauză că nu există un astfel de obiect, înseamnă că direcționarea este lipsită de referință. Dar

direcţionarea nu-şi dobândeşte sensul său în măsura în care obiectul este neintenţionat.

În aceeaşi situaţie ne aflăm şi cu noţiunea de noemă a lui Husserl. „Fiecare experienţă intenţională are o noemă şi în ea un sens prin care se leagă de obiect", scria el. Şi continuă: „fiecare noemă are un *conţinut*, şi anume *sensul* său, noema fiind legată prin el de obiectul său"[18]. Aici noema este clar diferenţiată de obiect. Ea nu este obiectul în sine, ci, la fel ca şi sensul (Sinn) lui Frege, este acel ceva prin care actul este legat de obiect. Aceasta este interpretarea pentru care Dagfinn Føllesdal s-a pronunţat în mod repetat şi care este susţinută de Ronald McIntyre şi David Woodruff Smith[19].Din moment ce această interpretare este în acord cu teza lui Husserl, noi o vom urma aici, păstrând în acelaşi timp tot respectul pentru cea propusă de Philipse.

În această interpretare, noţiunea de noemă este, aşadar, o generalizare a sensului la toate actele mentale, adică la toate actele sau stările care posedă caracteristica intenţionalităţii[20]. Obiectul oricărui act mental este dat prin noema sa. Aceasta este direcţionată intrinsec către un obiect, iar obiectul – tocmai pentru că deţine noema – contează pentru intenţionalitatea actelor mentale. Ca şi în cazul sensului, stă în puterea noemei ca un act să poată avea orice obiect. Noua noţiune de noemă a lui Husserl le cuprinde pe amândouă, el numindu-le – **în Logische Untersuchungen** – conţinut (matter) şi proprietate (quality), ceea ce corespunde termenilor lui Frege de sens (sense) şi forţă (force). Dar nefiind pe deplin conştient de acest lucru, Husserl tinde să reducă termenul de „sens" la cel de „conţinut", astfel încât sporeşte similitudinea între ideile sale şi cele ale lui Frege.

Prin distincţia dintre obiectul unui act mental şi noema sa, Husserl a căutat o soluţie la problema lui Brentano. Fiecare act mental trebuie să aibă o noemă şi, în consecinţă, să deţină proprietatea direcţionării către un obiect. Această chestiune nu este mai problematică atunci când obiectul noemei lipseşte, decât în cazul unei

expresii lingvistice cu un sens insuficient conturat, lumea putând fi şi fără vreo referinţă obiectuală actuală. De aceea, o percepţie iluzorie nu mai reprezintă o problemă. Ea posedă proprietatea intenţionalităţii la fel ca o percepţie adevărată, dar pur şi simplu îi lipseşte un obiect actual.

Cel puţin pentru început, această idee este plauzibilă. Şi este clar că o soluţie trebuia adoptată. Mai puţin clară este cerinţa lui Husserl ca teoria să fie apărată de dilema idealistă. El a insistat asupra faptului că semnificaţia cuvintelor folosite într-un act lingvistic nu este, în cazul standard, un obiect al gândului nostru. „În actul de semnificare, semnificaţia nu este prezentă în conştiinţă ca un obiect", scrie el în *Logische Untersuchungen*. Şi continuă: „dacă realizăm actul şi trăim în el, aşa cum a fost, în mod natural ne referim la obiectul său şi nu la semnificaţia sa"[21]

În ceea ce-l priveşte pe Frege, el discută numai ocazional despre modul în care noi suntem conştienţi când ne aflăm în calitate de vorbitori considerând acest lucru irelevant pentru proprietăţile obiective ale cuvintelor noastre, respectiv sensurile şi referinţele lor. Fireşte, el distinge clar între cazul normal, când vorbim despre un referent obişnuit al unei expresii, şi un caz special, în care noi vorbim despre ceea ce este în mod obişnuit sensul său. În acelaşi spirit, Husserl susţine ideea că noi percepem în mod veritabil obiectele din actele noastre de percepţie. Acesta nu este doar un mod de a vorbi, de a acoperi adevărul autentic, ci sunt noemele pe care le înţelegem direct. Noema nu joacă rolul de obiect pentru observatorul conştient la modul general, dar totuşi mai puţin conştient de percepţiile sale. În cazul normal, un vorbitor vorbeşte şi gândeşte despre *referentul obiectual* al rostirii sale, şi nu despre semnificaţia în virtutea căreia rostirea are acea referinţă. Deci, cel care percepe realizează acest act de percepere a unui obiect în virtutea noemei actului său de percepţie, altfel nu are posibilitatea de a percepe sau de a înţelege acea noemă.

Teoria lui Husserl se distinge astfel de teoria datului senzorial, aşa cum este înţeleasă aceasta în mod obişnuit şi în conformitate cu care datele simţurilor constituie obiectele primare ale conştiinţei. În cazul percepţiei, de asemenea, Husserl consideră că noi putem, printr-un act de reflecţie, să facem din noemă un obiect al atenţiei noastre. Dar el menţionează, totodată, că în acest caz se întâmpină dificultăţi deosebite, pe care doar filosoful le poate soluţiona, întrucât sarcina fundamentală a filosofiei constă tocmai în efortul de a stabili noemele şi de a le caracteriza.

Capitolul 8

NOEME ŞI IDEALISM

Faptul că distincţia noemă – obiect ar împiedica alunecarea spre idealism, aşa cum credea Husserl, nu este prea evident. Dimpotrivă, e chiar periculos să susţii aşa ceva de la început. Acesta este şi punctul de vedere al lui Barry Smith, care apreciază teza mea din *Ursprünge der analytischen Philosophie*, dar îşi dezvoltă argumentaţia dintr-o perspectivă uşor diferită[1]. Introducerea noemelor, observă Smith, repune „problema conexiunii". Noemele, spune el, „sunt văzute ca intermediari, ce cad (cumva) *între* act şi obiectul său (presupus)". Această afirmaţie este greşită, pentru că o noemă în sens husserlian nu poate sta între un act şi obiectul său, mai mult decât s-ar putea realiza în sens fregean: ea este *calea* către obiect.

Nici o teorie din cele două nu susţine o concluzie idealistă. Iar a susţine aşa ceva ar însemna să se apere argumentul conform căruia Husserl a sfârşit prin a fi un idealist transcedental, în timp ce Frege ar fi rămas toată viaţa sa un realist convins. Putem evalua această obiecţie numai dacă ne punem problema că, în pofida convingerilor sale realiste, teoria lui Frege poate fi suspectată de pericolul alunecării spre o concluzie idealistă.

Şi Philipse accentuează ideea că introducerea noemei, care, din punctul său de vedere, presupune o transformare a concepţiei lui Husserl despre intenţionalitate „a fost unul din multitudinea de paşi ai lungului şi ezitantului drum făcut de Husserl către idealismul

transcedental"[2]. În ultimul capitol noi vom respinge această interpretare dată noțiunii de noemă și susținută de către Philipse, preferând interpretarea care are în frunte pe Føllesdal.

În fața unei lupte între opinii diferite există patru lucruri ce pot fi făcute fără a ignora întrebarea. Se poate susține o teorie; se poate susține cealaltă; se poate adopta un punct de compromis, declarând adevărul parțial al amândurora; sau pot fi condamnate ambele teorii ca fiind eronate. În ceea ce privește interpretarea noemei, Robert Solomon adoptă strategia reconcilierii. Alăturându-se interpretării lui Gurwitsch, dar împotriva lui Føllesdal, el citează pe Husserl în legătură cu caracterizarea noemei ca percepție, respectiv „percepția ca atare"[3], și comentează că „este o absurditate neîndoielnică să susții că,percepția ca atare' nu este ea însăși percepută"[4].

David Bell, pe de altă parte, adoptă cea de-a patra strategie în forma sa cea mai mai acceptabilă, susținând că ambele teorii sunt eronate[5]. Un exemplu al acestei erori constă în a construi o expresie precum „percepția ca atare" sau „intenția ca intenție", caz în care un termen singular se referă la un fel special de a fi al obiectului. Or, dimpotrivă, spune Bell, a atribui vreo proprietate „percepției ca atare" înseamnă să susținem că e vorba de o proprietate a ceea ce este perceput și să considerăm că ea are proprietatea în virtutea existenței sale percepute.

De asemenea, termenul de „noemă" se corelează cu orice existență ce poate produce o experiență semnificativă. Dar ne putem întreba în mod justificat ce anume face ca o experiență dată să fie semnificativă. Propoziția subordonată aici este o întrebare indirect legitimă, respectiv ne putem întreba dacă oricare dintre trăsăturile experienței asigură diferențierea de o experiență în care lipsește acea semnificație. Oricum, ambele părți aflate în dispută în legătură cu interpretarea conceptului de noemă pleacă de la aceeași prezumție neîntemeiată, consideră Bell. Prezumția este aceea că expresia „ceea

ce face experienţa semnificativă" denotă vreun obiect. Iar diferenţa dintre cele două înterpretări se referă doar la ceea ce se denotă. Dimpotrivă, argumentează Bell, expresia vizează un termen singular fals, care nu denotă nimic. Conceptul de noemă nu este un concept veritabil, declară el, ci unul zdrenţuit, în care intră aspecte eterogene ce pot înlătura pe toate cele care contribuie la semnificaţia unei experienţe sau a unui act.

Toate acestea pot fi convingătoare. Bell ne convinge cel mult despre ceea ce Husserl ar fi *trebuit* să spună sau să înţeleagă, nu despre ceea ce el *a spus* efectiv. Husserl scrie: „putem şi trebuie să punem întrebarea de esenţă: ce este, perceput ca atare'? Ce faze esenţiale se adăpostesc în cadrul capacităţii sale ca noemă?"[6] Dacă poziţia lui Bell este corectă într-o măsură oarecare, ea nu anulează însă întrebarea noastră. Pentru că în doctrina lui Husserl este indiscutabil că un component al noemei este un sens, unde „sensul" este construit pentru a corespunde precis „conţinutului" (în prima sa terminologie), şi într-o manieră înrudită cu înţelegerea fregeană a termenului, dar generalizată astfel încât să se aplice tuturor actelor intenţionale, inclusiv percepţiei. Chiar dacă *noema* este un concept zdrenţuit, *sensul* nu este, cel puţin într-o intepretare acceptabilă a termenului. Cu toate acestea suntem încă în faţa întrebării: distincţia dintre noemă şi obiect poate bloca o alunecare spre idealism?

Desigur, împotriva acuzaţiei de idealism se poate spune că dacă există un obiect al actului de percepţie, atunci – în conformitate cu teoria lui Husserl –, ceea ce subiectul percepe este tocmai acel obiect real. Pe deasupra, nu putem să spunem că el percepe doar indirect, din cauză că obiectul este mijlocit de noemă. Pentru că nu există noţiunea de percepţie nemijlocită pe care să o putem contrapune. În aceeaşi manieră, orice obiect – atât pentru Kant, cât şi pentru Frege – trebuie să ne fie dat într-un mod particular. Dar pe această bază nu putem afirma că obiectele ne sunt date întotdeauna numai indirect, din

moment ce ne este dată noțiunea unui obiect, chiar dacă nu într-un mod particular. În definitiv, nimic nu poate fi considerat indirect atâta timp cât ceva mai direct nu poate fi cel puțin conceptibil.

Totuși, dacă fiecare act mental poate avea noema sa fără să vizeze un obiect exterior, atunci se impune întrebarea sceptică dacă există obiecte exterioare în general. Se poate răspunde că din moment ce noema cuprinde o semnificație direcționată către un obiect exterior, nu putem avea altă opțiune decât să considerăm că percepem un astfel de obiect, exceptând acele cazuri în care evidența contrară ne obligă să suprimăm înclinația noastră naturală. Așadar, oricând percepem un obiect autentic, putem spune, pe bună dreptate, că știm că acel obiect există în virtutea a ceea ce percepem.

Scepticul ar putea rămâne indiferent la acest tip de argumentare. El poate admite în acest caz că noi știm despre obiect că este prezent, dar poate înlocui întrebarea „cum știm că este acolo" cu întrebarea „cum știm că noi știm că obiectul se află acolo". Situația rămâne neschimbată și dacă adoptăm strategia lui Evans de folosire a termenilor singulari, despre care el susține că dacă nu există obiect, aceștia nu pot avea un sens, deși noi am putea presupune că au. Întrebarea sceptică rămâne: cum putem ști că noi știm că ne referim sau ne gândim la vreun obiect.

Din perspectiva lui Husserl n-ar fi deloc ușor să i se dea un răspuns idealist scepticului. Pentru că idealistul poate împărtăși îndoielile scepticului, dar le va declara drept neîntemeiate încă de la început. După Berkeley, simțul comun este imun față de orice iluzie. Concepția în conformitate cu care există obiecte materiale independente, care se constituie în cauze ale reprezentărilor noastre sensibile, nu este nicidecum aceea a simțului comun. Teza existenței independente a obiectelor ar fi una efectiv incoerentă, dar ea nu aparține gândirii simțului comun, ci este o invenție a filosofilor.

Ar fi dificil de susţinut o poziţie analogă în legătură cu noemele husserliene, deoarece, ca şi în cazul sensului la Frege, trebuie să existe un mijloc prin care obiectele aparent exterioare ne sunt date şi astfel să ajungem dincolo de ele însele. Pentru Frege, când o expresie n-are referinţă, noi putem să-i sesizăm totuşi sensul, fără a fi victima unei iluzii. Dar niciuna din judecăţile noastre în legătura cu acest sens (şi în care sensul reprezintă un element constitutiv) nu poate fi adevărată. De asemenea, din punct de vedere husserlian, chiar dacă nu există obiecte exterioare, noi nu ne vom afla într-o poziţie greşită din moment ce suntem în măsură să observăm lumea în aceeaşi manieră ca şi cel care se întreabă dacă visează sau este treaz, adică fără să ne angajăm cu nimic.

Totuşi, în măsura în care percepţia – pentru a relua o formulă dragă lui Christopher Peacoke – oferă totdeauna obiecte ce există în spaţiul cu trei dimensiuni, independente de percepţie, modalitatea naturală şi originală de a percepe este impregnantă cu judecăţi în funcţie de care obiectele sunt aşa cum le percepem noi. Aşadar, noi nu putem şti dacă scepticul se înşeală, dar dacă el are dreptate, putem fi siguri că eroarea nu provine din extravaganţa filosofilor şi nici din simplitatea simţului comun, ci din faptul că experienţa noastră este intrinsec înşelătoare. Teoria noemelor nu exclude o atare concluzie. Ea poate fi doar o nouă formă de idealism sau poate o formă până aici necunoscută de nebunie.

Ca şi Husserl, Frege concepe *sensul* (Sinn) ca fiind transparent în măsura în care cineva care sesizează sensurile a două expresii oarecare îşi dă seama dacă în cele două cazuri e vorba sau nu de acelaşi sens. Eu nu cunosc enunţul explicit asupra acestei teme, dar mi se pare rezonabil să-l creditãm pe Frege cu acest punct de vedere paralel, în conformitate cu care nimeni nu trebuie să admită despre el însuşi că conferă un sens unei expresii dacă n-o poate face în mod autentic. Dacă putem să-i atribuim lui Frege premisa după care nici un sens

(*Sinn*) nu poate fi garantat fără să-i corespundă o referinţă (*Bedeutung*), atunci vom ajunge la concluzia că noi nu putem şti niciodată dacă există ceva despre care noi putem vorbi sau gândi. Rezultă, în consecinţă, un soi de scepticism intelectual, iar recunoaşterea argumentaţiei sceptice conduce la un idealism intelectualizat.

Aceasta ar fi o varietate inconfortabilă de idealism, deoarece sensul (*Sinn*) *pretinde* să fie prezent un referent: respectiv modalitatea în care un referent ne este dat. Deşi nu ne aflăm într-o poziţie total eronată când avem în cap un gând despre care nu putem spune că este adevărat sau fals, gândul se prezintă totuşi drept ceva care este adevărat sau fals, deci ca un gând ale cărui componente semantice (Sinnbanstein) corespund referinţelor (Bezüge) iar, când gândul pretinde că tratează despre un obiect, el se prezintă ca şi cum îi corespunde un obiect autentic.

Cu toate că e greu de susţinut un astfel de idealism, premisele sale ar putea expune la atacuri teoria realistă a lui Frege. Dacă Frege nu se arată neliniştit în această privinţă, e din cauză că el nu acceptă aceste premise. Frege crede că limbajul natural conţine efectiv expresii care posedă un sens dar le lipseşte referinţa. El crede, de asemenea, că în aceste cazuri e vorba de un defect major al limbajului natural, defect pe care noi trebuie să-l suprimăm dacă dorim să dispunem de un limbaj care să ne permită efectuarea de raţionamente în cadrul cărora concluziile să aibă o anumită validitate, iar limbajul să poată servi scopurilor ştiinţifice. Dar un astfel de limbaj nu se poate construi decât dacă există o posibilitate de a construi sau de a introduce termeni singulari dotaţi cu sens şi care să garanteze că există şi o referinţă. În acest caz premisa menţionată va fi falsă.

Nu este locul aici pentru a discuta prin ce mijloace crede Frege că se pot asigura referinţe pentru termenii singulari ai limbajului simbolic ai lui **Grundgesetze** – o opinie ce este eronată în virtutea

inconsistenţei teoriei. Ceea ce contează aici este că Frege consideră că putem avea un astfel de mijloc nu numai pentru termenii russellieni (în sensul atribuit de Evans), care n-au sens dacă n-au referinţă, ci şi pentru cei despre care putem *şti* că au o referinţă. Fără acest mijloc, *el* n-ar fi avut puterea de a lupta împotriva oricărei forme de idealism.

Argumentele lui Russell din „On Denoting" împotriva distincţiei lui Frege dintre sens şi referinţă sau, cum se exprimă el, între înţeles şi denotare, sunt obscure şi răstălmăcite. Dar ele au rezistat încercărilor de elucidare sau de interpretare convingătoare. Se pare că, totuşi, acestea au fost înţelese ca o expresie – chiar dacă în mod confuz – a motivului său primar pentru înlăturarea distincţiei. Acest motiv a fost acela de a salva realismul, în condiţiile în care Russell credea că Frege n-are nimic de opus idealismului. Russell credea sincer că din momentul în care a făcut distincţia între sens şi referinţă, Frege a fost lipsit de posibilitatea de a face faţă atacurilor idealiste.

Russell gândea că realismul poate fi apărat în siguranţă numai dacă, atunci când o propoziţie este corect analizată, înţelesul fiecărei expresii semnificante autentice din cadrul ei poate avea ca suport vreun component al realităţii extra– lingvistice şi extra – mentale, şi care va fi atunci un constituent autentic al judecăţii exprimată prin propoziţie. Dar această evidenţă n-o avem pentru descripţiile definite. Ele pot fi constituenţi semnificativi autentici ai unei propoziţii numai dacă semnificaţiile lor au fost distinse de denotaţiile lor. Dar şi atunci realismul va fi supus unor riscuri. Tocmai de aceea teoria descripţiilor a fost considerată de către Russell o descoperire de maximă importanţă. Prin intermediul ei, în legătură cu o expresie de denotare – ca, de exemplu, o descripţie definită – se poate stabili că ea *nu are* o semnificaţie, „ din cauză că", aşa după cum scrie Russell, „în orice judecată în care aceasta se găseşte, dacă judecata a fost în întregime exprimată, atunci judecata nu conţine expresia ce a fost disipată deja"[7].

La fel ca teoria lui Frege, teoria lui Russell a fost în stare să blocheze un idealism intelectualizat numai în cazurile în care referința obiectuală a fost garantată. Barry Smith consideră că această condiție n-a fost îndeplinită de teoria lui Husserl a noemelor, așa cum a fost expusă în *Ideen*, dar *a fost* îndeplinită de teoria sa din *Logische Untersuchungen*, în conformitate cu care „actele lingvistice sunt în toate cazurile construite pe baza legii gradelor de intenționalitate ale actelor senzoriale și astfel, mai târziu, corelatele obiectuale sunt garantate"[8].

Argumentația ni se pare slabă. Senzația este, desigur, un ingredient esențial al percepției, chiar dacă aceasta este o iluzie. Husserl consideră senzația ca o parte (*Moment*) dependentă de actul perceptiv complex, cealaltă parte a acestui act fiind o interpretare obiectivată (*objektivierende Auffassung*). Dar el era perfect conștient că percepția poate fi o iluzie. Senzațiile fiind numai părți dependente de actele perceptive (considerate ca întreg), rezultă că ele „sunt, într-adevăr, într-o reprezentare intuitiv – naivă, *componente* ale experienței reprezentaționale, ... dar în nici un caz *obiectele* ei"[9]. Pentru actele lingvistice, Husserl admite și folosește o noțiune de act pe deplin – semnificativ (meaning – fulfilling act), în cadrul căruia noi percepem faptele pe care suntem în stare să le constatăm. Dar actul de constatare are propria semnificație, independentă de realizarea sa.

În consecință, dacă există vreun sens în care senzația să garanteze obiectele sale, o pretenție altfel îndoielnică în sine, acesta pare să aibă o importanță neînsemnată pentru a garanta că actele intenționale vor avea adesea suficientă referință obiectuală pentru a se apăra de idealism. Și chiar dacă lucrurile ar sta așa, Smith, ca și Philipse, consideră că introducerea de către Husserl a noemelor, conjugată cu reducția de tip fenomenologic, a reprezentat un pas important pe lunga și spinoasa cale către idealismul transcedental. Și au, desigur, dreptate.

Capitolul 9

PERCEPȚIA LA FREGE

9.1. Sensul subiectiv și sensul obiectiv: exemplul termenilor pentru culori

În scrierile lui Frege nu există decât două pasaje, redactate la un mare interval de timp, care conțin sublinieri importante în legătură cu percepția sensibilă. Primul se găsește în *Grundlagen*, § 26, unde, în contextul distincției dintre subiectiv și obiectiv, el discută semnificația termenilor pentru culori. Mai înainte, în § 24, Frege scrie: „Când vedem o suprafață albastră, noi avem o impresie particulară care corespunde la cuvântul « albastru »; iar atunci când privim o altă suprafață albastră noi recunoaștem această impresie". Aceasta pare o remarcă absolut obișnuită, dar nu reprezintă ultimul cuvânt al lui Frege cu privire la subiect. El revine în § 26 scriind:

„De obicei cuvântul «alb» ne face să ne gândim la o anumită senzație care, natural, este întru totul subiectivă; dar, dup părerea mea, în însăși vorbirea obișnuită se manifestă adesea un sens obiectiv. Spunând că zăpada este albă, avem intenția să exprimăm o însușire obiectivă pe care o constatăm la lumina obișnuită a zilei prin intermediul unei anumite senzații. Dacă asupra zăpezii cade o lumină colorată, în procesul judecării vom lua în considerație acest fapt. Vom spune, bunăoară: zăpada ***apare*** *acum roșie, dar ea* ***este*** *albă. Până și daltonistul poate vorbi despre roșu și verde, cu toate că în senzațiile sale el nu distinge aceste culori. El ajunge să recunoască distincția*

*datorită faptului că alţii o fac sau, eventual, pe baza unui experiment fizic. Aşadar, adesea nici termenii pentru culori nu desemnează senzaţia noastră subiectivă, despre care nu putem şti dacă concordă cu senzaţia altcuiva – este evident, într-adevăr, că folosirea unei aceleaşi denumiri nu oferă nici o garanţie în acest sens –, ci desemnează o însuşire obiectivă"**

Astfel, Frege ajunge la concluzia că ceea ce constituie obiectivitatea reprezintă o independenţă faşă de senzaţiile, intuiţiile şi reprezentările noastre.

Plecând de la ideea irefutabilă, pe care el n-o pune niciodată la îndoială, că nimeni nu poate şti vreodată dacă senzaţiile altei persoane sunt aceleaşi cu ale sale, Frege poate stabili o distincţie clară între sensul subiectiv şi sensul obiectiv al termenilor pentru culori. De fapt, el nu foloseşte expresia „sens subiectiv", ci pur şi simplu se referă la senzaţii ca fiind subiective. Totuşi, formula „sens obiectiv" implică existenţa şi a unui sens subiectiv. În acest moment s-ar putea ridica imediat obiecţia următoare: chiar dacă senzaţiile sunt subiective, sensul termenului „senzaţie" este obiectiv şi comunicabil. Frege însuşi a distins mai întâi sensul în general, din raţiunea obiectivităţii sale, faţă de reprezentările subiective, independent de chestiunea dacă ele se referă la ceea ce ţine de latura subiectivă sau obiectivă.

Totuşi, un sens care conţine o referinţă esenţială la ceva accesibil doar unui subiect – o senzaţie concepută ca fiind particulară în viziunea lui Frege – ar fi ceva în mod necesar incomunicabil. Desigur, aceasta nu demonstrează că teza după care sensul nu este un conţinut mental ar fi eronată, ci că *temeiul* său, respectiv comunicabilitatea (şi obiectivitatea sensului care decurge din comunicabilitate), nu a fost stabilit în întregime corect. Un sens incomunicabil relativ la o senzaţie

---

* Traducerea citatului din *Grundlagen* este redată după ediţia românească, Gotlob Frege, *Scrieri logico – filosofice*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1977 (traducere Sorin Vieru)

particulară n-ar trebui să fie, totuşi, un conținut al minții în acelaşi fel ca senzația însăşi.

Critica wittgensteiniană a unei definiții[1)] ostensive particulare implică faptul că termenii pentru culori nu pot să aibă un sens subiectiv, incomunicabil aşa cum a presupus Frege. Dar Frege afirmă, în orice caz, că în măsura în care noi nu folosim aceşti termeni decât pentru a comunica cu alții, termenii pentru culori trebuie să aibă în această utilizare un alt sens, adică un sens obiectiv. În acelaşi spirit, el arată mai târziu în textul „Der Gedanke", că atunci când cineva foloseşte termenul la persoana I^âi, cuvântul „eu" exprimă un sens pe care doar persoana respectivă poate să-l sesizeze, adică exprimă modul în care locutorul şi-l dă lui însuşi şi pe care el nu-l poate transfera nimănui. În revanşă, când e vorba de a comunica cu alte persoane, termenul trebuie să aibă un alt sens, pe care auditoriul să-l poată sesiza la fel de bine ca şi locutorul însuşi.

Astăzi, teza lui Frege cu privire la „sensul obiectiv" a devenit un clişeu: nimeni nu mai contestă că aplicarea termenilor pentru culori – care sunt desigur termeni ai limbajului comun – trebuie să fie supusă la criterii comune şi să răspundă satisfacerii comune. Dacă în epocă această teză a părut mai puțin acceptabilă se datorează faptului că pe atunci filosofii erau preocupați mai mult de reflecția asupra gândurilor interioare şi mai puțin de conținutul gândurilor pe care ni le comunicăm unii altora. Dar persistă încă o anumită teamă: dihotomia introdusă de Frege între sensul subiectiv şi sensul obiectiv nu afectează oare unitatea semnificației atribuită numelor pentru culori? Iar semnificația lor nu depinde în mod esențial de capacitatea noastră de a distinge culorile? Nu există cu adevărat *nici un* sens în care un daltonist să poată sesiza în întregime semnificația de „roşu"?

În acest pasaj analiza lui Frege nu este destul de coerentă. Obiectivitatea presupune cu necesitate independența față de senzație. De aici decurge că dacă un termen pentru culoare este luat în sensul

său obiectiv şi este considerat ca un termen aplicat la obiecte opace, atunci el trebuie să descrie alcătuirea obiectivă a suprafeţelor acestor obiecte, o alcătuire pe care noi am putea s-o recunoaştem sau nu. Ar trebui, aşadar, ca un daltonist să poată şti care este alcătuirea suprafeţelor caracterizate prin termenii pentru culori. Dar cine nu este daltonist recunoaşte această alcătuire prin senzaţia vizuală produsă de respectiva alcătuire. Şi chiar daltonistul poate s-o recunoască din faptul că ceilalţi o recunosc. Astfel, sensul obiectiv al termenilor pentru culori nu pare să aibă independenţa faţă de senzaţie aşa cum o necesită obiectivitatea stabilită de Frege.

Ceea ce lipseşte încă din *Grundlagen* este distincţia dintre sens şi referinţă. Păstrându-şi convingerea în legătură cu caracterul radical personal al senzaţiilor, Frege ar fi putut să-şi perfecţioneze analiza recurgând la această distincţie. În textul astfel modificat, *referinţa* unui nume de culoare (aplicată la obiectele opace) ar reprezenta o caracteristică obiectivă a suprafeţelor fizice şi ar corespunde când se aplică obiectelor transparente sau surselor de lumină. Dar fiecare vorbitor i-ar atribui numelui de culoare un *sens* în acord cu propriile sale senzaţii de culoare.

Astfel, în calitate de trăsătură obiectivă a obiectelor fizice, o culoare va fi fără raport intern cu senzaţiile noastre vizuale. Din acest motiv daltonistul este şi el în măsură să se refere la culori. În revanşă, sensul pe care omul normal îl atribuie numelui de culoare este conectat direct la percepţia sa a culorii.

Frege n-ar fi putut să discute în această manieră problema fără a supune atenţiei teza incomunicabilităţii senzaţiilor. Dar asta nu este de ajuns. Atunci când Frege evocă faptul că în faţa unui obiect pus în lumină roşie noi spunem: „el pare roşu", aceasta nu înseamnă că fiecare persoană vorbeşte despre senzaţia sa vizuală personală. Faptul că obiectul respectiv apare roşu în acea lumină este la fel de obiectiv ca şi faptul că el *este* alb. Există aici două grade de variaţie ale

categoricului „este". Dacă cineva spune simplu: „el pare roşu", atunci acel cineva este mai aproape de enunțul categoric decât atunci când spune: „mi se pare roşu". Dar nici cel de-al doilea enunț nu poate fi interpretat ca descripție a unei impresii senzoriale personale – în sensul radical pe care Frege îl dă acestui termen.

În legătură cu teza incomunicabilității senzațiilor personale nu ne ajută cu nimic să adaugăm că noi nu putem să facem pe deplin înțelese aceste senzații pentru alții. Dacă senzațiile ar fi ceva atât de personal precum vrea Frege, atunci n-am fi deloc în stare să le comunicăm altora. Cum ar putea cineva să înțeleagă ce înseamnă „roşu" dacă acest termen este folosit ca nume al unei senzații personale? Nu poate exista un vocabular al caracteristicilor experienței sensibile câtă vreme se consideră că aceasta nu este influențată prin interpretarea sa ca percepție a unei realități exterioare. Dacă, totuşi un astfel de vocabular ar putea exista, noi nu ne-am putea folosi de el pentru a da o descripție exactă a experienței noastre sensibile satisfăcută prin aceste interpretări.

Singura interpretare exactă a formei propoziționale „ mi se pare că F" înseamnă: „în legătură cu aceasta (înțelegând, sesizând etc.) eu judec că este F, sau cel puțin aşa aş putea să judec dacă nu intervine altceva în cunoaşterea de care dispun". Având în vedere una din iluziile optice standard, se consideră că o linie este mai lungă decât cealaltă. După ce aceasta se măsoară, se constată că ele au aceeaşi lungime. Şi, totuşi, observatorului i se pare că una este mai lungă decât alta. Aceasta înseamnă pur şi simplu că observatorului i se pare o linie mai lungă până când trece la măsurătoare.

După această analiză a sensului termenului „a părea", expresia „este roşu" ocupă o poziție superioară în raport cu expresia „pare roşu" în ierarhia explicațiilor. Dar aceasta nu lămureşte raportul dintre culori şi capacitățile vizuale ale omului. „Roşu" nu înseamnă doar o proprietate fizică, ci, de asemenea, o proprietate *perceptibilă*, ceea ce

face ca expresia „este roşu" să poată fi explicată în următoarea manieră: „într-o lumină normală, acesta pare roşu pentru cineva cu o vedere normală". În revanşă, dacă încercăm să explicăm „pare roşu" prin „este roşu", nu vom mai fi în măsură să explicăm „este roşu" cu ajutorul conceptului de „pare roşu". Cum ieşim din acest cerc?

Versiunea modificată a lui Frege nu ne mai satisface, deoarece ea face loc unei referinţe unice pentru cuvântul „roşu", atribuindu-I în acelaşi timp un sens ce diferă în funcţie de locutori. Problema de soluţionat este aceea de a explica sensul comun pentru diferiţii vorbitori, de a explica sensul cuvântului în limbajul comun. Dar acest lucru trebuie făcut astfel încât să se arate clar de ce acest sens nu este o constatare „gramaticală", în sens wittgensteinian, de a arăta că noi putem pretinde – în circumstanţe favorabile – că un obiect este roşu când îl vedem. Există două tipuri de cazuri în care putem spune că cineva, doar cu ajutorul privirii, reuşeşte să determine constituţia particulară a unui obiect. Este suficient ca Sherlock Holmes să-şi privească clientul pentru a constata că scrie mult: el remarcă lustrul manşetei stângi la bărbatul din faţa sa, precum şi cotiera de la mâna dreaptă.

Tentaţia de a interpreta acest text ca şi pe acela în care se constată în mod vizual că un obiect este roşu ne încurajează să atribuim senzaţiei vizuale acelaşi rol ca şi manşetelor lustruite din cazul precedent: este vorba despre o senzaţie vizuală care ne spune că obiectul este roşu. Totuşi, acest enunţ ne face să ne învârtim în cerc, întrucât faptul că o senzaţie vizuală este senzaţia a ceva roşu nu se poate explica altfel decât prin referinţă la ostare în care, făcând abstracţie de orice informaţie suplimentară adusă de simţul văzului, se parvine la judecata că există ceva roşu.

La întrebarea cum ajungem – prin simpla privire – la judecata că obiectul este roşu, nu avem alt răspuns decât „datorită culorii roşu", ceea ce nu spune nimic. În cazul de tip Sherlock Holmes, se ştie ce

înseamnă un om care scrie mult, chiar dacă nu l-am privit niciodată. Iată de ce e nevoie de un răspuns informativ la întrebarea cum îl recunoaşte Holmes. Totuşi, atunci când cineva afirmă că el ştie ce înseamnă că un obiect este roşu, dar se constată că el n-a remarcat culoarea cu ajutorul văzului, afirmaţia sa va fi pusă la îndoială. Problema noastră este de a explica relaţia conceptuală între proprietatea obiectivă „de a fi roşu" şi caracterul epistemologic al existenţei sale ca proprietate perceptibilă. Acest caracter epistemologic constă în capacitatea noastră de privi acel obiect care posedă proprietatea. La acest aspect trebuie să fim atenţi şi nu la noţiunea „acest obiect pare roşu".

S-ar putea să dorim să comparăm predicatul „este roşu" cu predicate precum cele de „este interesant" sau „este amuzant". Sensul obiectiv al celor două predicate din urmă este variabil. Se poate desigur discuta dacă ceva este cu adevărat interesant sau cu adevărat amuzant. Totodată, sensul obiectiv depinde în mod evident de noţiunea subiectivă „a găsi un lucru interesant (amuzant)". Un lucru *este* interesant sau amuzant atunci când majoritatea oamenilor cu inteligenţă medie îl consideră interesant sau amuzant. Şi lucrurile stau aşa, fără îndoială. Conceptele „a fi amuzant" sau „a fi interesant" nu pot fi explicate fără referinţă la reacţiile umane.

Analogia prezumată înseamnă că un lucru este roşu în sensul în care el pare roşu majorităţii oamenilor dotaţi cu o vedere normală într-o lumină normală. Conceptul „a fi roşu" ar putea fi explicat aşadar numai prin referinţă la senzaţiile vizuale umane. Totodată, nu există un veritabil paralelism între conceptele „interesant" şi „amuzant", pe de o parte, şi conceptele de culori, de altă parte. Pentru un lucru nu avem decât un singur grad de subiectivitate: în enunţul în legătură cu constatarea. La enunţul „acesta nu este interesant" se poate replica „dar *eu* găsesc că este interesant", însă nu „ mi se pare interesant deşi nu este aşa".

Există o diferență suplimentară care accentuează dificultatea în legătură cu conceptul de „roșu". Când se explică sensul cvasi – obiectiv al lui „interesant" cu ajutorul conceptului subiectiv nu există nici un pericol de circularitate, deoarece pentru a cataloga un lucru drept „interesant" nu este necesar să dispunem de conceptul de „interesant". A te interesa de ceva înseamnă a reacționa într-o anumită manieră sau a avea o anumită atitudine, atât reacția cât și atitudinea putând funcționa fără să fie nevoie de operația de clasificare. În schimb, un lucru nu poate să pară roșu pentru cineva decât dacă acel cineva posedă conceptul de „roșu". Aici nu e vorba de vreo altă manifestare a subiectului, decât de faptul că el *spune* că acest lucru este roșu sau pare roșu. Numai acela care a fost instruit în ceea ce privește folosirea numelor de culori poate să-și exprime senzațiile sale de culoare. Și numai acestor persoane le putem atribui cu certitudine senzații de culoare.

Filosofii acordă puțină atenție faptului că numele de culori reprezintă o temă restrânsă în educația copiilor mici. Copiii învață în primul rând să recunoască culorile primare evidente, albul și negrul, așa cum se pot prezenta de exemplu într-o carte. Utilizările numelor de culori le sunt prezentate ca adevărate sau false, dar nu se au în vedere expresii ca „acesta mi se pare roșu". Copiii sunt învățați pur și simplu să dea răspunsuri *exacte*. În această fază, copiilor le rămâne foarte mult de învățat înainte de a asimila conceptele de culori ale adulților. Ei încă nu știu cum se aplică numele de culori materialelor transparente sau surselor luminoase, iar atunci când încep să transpună numele de culori la acest gen de lucruri ei se înșeală, spunând, de exemplu, că apa este „albă".

Așa se face că ei nu disting clar poziția particulară a lui „alb" și „negru" printre conceptele de culori. De pildă, ei nu știu că doar o suprafață albă pare roșie atunci când este privită printr-un filtru roșu, și albastră când este privită printr-un filtru albastru etc. Și nu știu că doar

o suprafață neagră va părea totdeauna la fel indiferent de filtrul prin care se privește. Ei n-au încă nici o idee despre diferențele de aparență care pot să survină în funcție de distanța care separă obstacolul de obiectul văzut. De exemplu, o suprafață aparent monocromă va putea fi percepută ca una cu puncte de diferite culori la o observație mai precisă, sau obiectele foarte îndepărtate care apar cu un reflex albastru.

Copiii nu învață la început decât despre utilizarea numelor de culori pentru suprafețele mate, ei nefiind încă în măsură să țină seama de radiațiile caracteristice suprafețelor strălucitoare și nici să cunoască aspectul variabil al unei suprafețe reflectorizante – ca de exemplu apa unui heleșteu sau cafeaua dintr-o ceașcă – în funcție de adâncimea focală determinată de ochi. În această etapă copiii încă nu pot aprecia cantitatea de nuanțe intermediare și variabile pe care trebuie să le deceleze și n– au învățat să ia în calcul multiplele alterări cauzate de umbre și de reflexiile suprafețelor apropiate (cum sunt de exemplu plafoanele sau zidurile) în modul în care ne apar suprafețele monocrome, fără a vorbi de alterarea lor în cursul timpului și în funcție de diferitele tipuri de iluminație „normală".

După ce a trecut de prima etapă în procesul de învățare a numelor de culori, copilul mai are încă multe de învățat înainte de a stăpâni folosirea acestui limbaj ca un adult. Totuși, ceea ce a învățat până aici este o bază indispensabilă pentru ceea ce urmează. Iată de ce este necesar să ne întrebăm în ce constă comprehensiunea sensului termenilor de culori în acest stadiu. Pentru motive deja menționate trebuie să rezistăm tentației de a răspunde că copilul asociază oricărui nume de culoare un gen de senzație vizuală care să-i permită să desemneze corect culorile în cartea sa. Dar copilul nu recunoaște culorile a ceva, ci le recunoaște pur și simplu. Pentru el, culorile lucrurilor din cartea cu imagini sunt obiective în sensul în care atunci când le numim, ele sunt considerate adevărate sau false în ideea că există o unanimitate în legătură cu aceasta, cel puțin între adulți.

Copilul încă nu are ideea unei baze independente pornind de la care să desemneze culorile, adică senzațiile de culori despre care poate să judece corect chiar dacă ele l-au indus în eroare în legătură cu culorile obiective. Sensul numelor de culori sesizat de copil se confundă complet cu capacitatea de recunoaștere pe care el a dobândit-o. Deci, copilul concepe culorile drept caracteristici pe care le poate recunoaște prin văz.

Pe această primă capacitate de recunoaștere a culorilor se bazează înțelegerea de la vârsta matură a numelor de culori. Am subliniat deja propensiunea copiilor de a aplica numele culorilor unor suprafețe clare și uniform colorate. Când învățăm să extindem această propensiune pentru a aplica numele de culori unor suprafețe opace în general, ca și surselor de lumină și materialelor transparente, practica noastră devine din ce în ce mai complexă și mai subtilă. Noi învățăm să ținem seama în mod automat de efectele de lumină, de umbre și reflexe, și astfel capacitatea noastră de a *judeca* dacă o *suprafață* este albă sau roșie devine din ce în ce mai complexă.

Pornind de aici, nu trebuie să ne amăgim susținând despre culori că acestea ar fi proprietăți dispoziționale, chiar dacă noi concepem, de exemplu, ca un moment constitutiv al culorii roșii a unui obiect faptul că în vecinătatea unei suprafețe galbene, ea va avea un reflex oranj și un reflex purpuriu în vecinătatea unei lumini albastre sau în prezența unui filtru albastru etc. Doar un efect neobișnuit, produs de anumite iluzii optice cauzate de culori sau iluminații nefamiliare va face să apară o diferență între culoarea reală a unei suprafețe și culoarea pe care ea pare să o aibă. Deși suntem preveniți despre acest efect posibil, noi nu-l luăm în considerare decât recurgând conștient la cunoștințele noastre, care sunt însă exterioare.

În astfel de cazuri excepționale, sensul expresiei „acesta pare roșu" va dobândi o formulare mai exactă în expresia: „fără cunoașterea noastră exterioară, suplimentară, n-am ajunge la judecata că acest

lucru este roşu". Totuşi, din cauza multiplicității factorilor pe care în mod spontan am fost obişnuiți să-i luăm în considerare, noi nu vom putea face abstracție de ei fără un anumit efort, şi numai astfel vom putea ajunge la un sens mai subtil al expresiei „pare roşu": „dacă n-am observat nimic în legătură cu iluminația (reflexe, umbre), vom putea formula judecata că acel obiect este roşu". Aici ne apropiem de genul de observație prin care scrtăm suprafața colorată ce urmează a fi reprodusă prin senzație vizuală.

Nu e vorba totuşi de două sensuri diferite ale lui „pare", ci mai degrabă există o gradare progresivă în funcție de cantitatea de factori luați în calcul în realizarea judecății despre culoare, factori de care noi dorim să facem abstracție. Aceste concepte mai rafinate despre modul cum „apare roşul", etc. sunt cele care fac posibilă o concepție dispozițională a culorilor. Dacă factorii pe care-i luăm în calcul în judecățile despre culorile obiectelor n-ar fi bine cunoscuți şi dacă n-am putea să facem abstracție de ei în gândurile noastre, atunci culorile ar rămâne pentru noi – ca şi pentru copii în stadiul de învățare a culorilor – caracteristici pur categoriale.

De obicei, aşa cum este înțeleasă ea de către filosofi, analiza dispozițională a culorilor se exprimă prin următoarea formulă fenomenologică: „un obiect este roşu când pare roşu unui observator normal într-o lumină normală". Dar această formulare este prea grosieră, deoarece un element esențial al culorii „roşu" – aşa cum este suprafața respectivă – pare oranj în anumite circumstanțe, pare purpurie în alte circumstanțe (şi asta într-un sens adecvat al lui „pare"). Concret şi într-un mod decisiv, conceptul nostru de „pare roşu" se bazează pe capacitatea noastră de a recunoaşte suprafețele roşii pur şi simplu privindu-le, capacitate pe care o dobândim sub o formă rudimentară în prima fază de învățare a culorilor. Conceptul „pare roşu" rămâne astfel dependent de conceptul de „a fi roşu", şi nu invers. Culorile sunt proprietăți perceptibile nu pentru faptul că noi le

recunoaştem ca atare cu ajutorul datelor sensibile recognoscibile, ci deoarece noţiunile noastre despre culori se bazează în ultimă instanţă pe capacitatea – dobândită prin învăţare – de a recunoaşte culorile ca atare prin observaţie.

Atunci când Frege, în *Grundlagen,* vorbeşte despre sensul „obiectiv" al numelor de culori, el vrea să spună că aceste cuvinte sunt înţelese ca denotaţii ale proprietăţilor obiective ale suprafeţelor fizice. Are dreptate? E dificil de răspuns la această întrebare, întrucât Frege nu admite nici o categorie intermediară între ceea ce este radical subiectiv şi ceea ce este în totalitate obiectiv. O proprietate este obiectivă în sens slab atunci când ea nu depinde de senzaţii sau de alte reacţii ale unui individ oarecare cu privire la faptul de a şti dacă un obiect posedă acea proprietate. Şi este obiectivă în sens tare dacă un obiect posedă acea proprietate independent de orice senzaţie sau reacţie umană. În primul stadiu al învăţării culorilor, un copil le înţelege în sensul slab, respectiv ca proprietăţi obiective ale suprafeţelor fizice determinate. Lucrurile stau la fel şi în cazul unui adult care şi-a dezvoltat o capacitate complexă de cunoaştere a culorilor dar ia în calcul determinaţiile fizice despre care copilul n-are nici o idee.

Sensul pe care copilul şi adultul – dotaţi cu o vedere normală – îl atribuie numelor de culori provine din capacitatea lor de cunoaştere. Aşadar, un element constitutiv şi esenţial al acestui sens îl reprezintă tocmai numele de culori în calitatea lor de denotaţii ale proprietăţilor perceptibile. Nu se justifică atunci concepţia în conformitate cu care indivizii diferiţi acordă sensuri diferite aceluiaşi nume de culoare, deoarece un element esenţial al acestui sens este facultatea de a-l recunoaşte atât la copil cât şi la adult, respectiv o capacitate pe care o împărtăşesc nu doar între ei, ci cu toate persoanele dotate cu o vedere normală. Orbii şi daltoniştii pot şi ei să considere culorile ca proprietăţi perceptibile în măsura în care le concep ca proprietăţi pe

care alții le pot cunoaște prin văz. Totodată, ei pot să nu atribuie același sens numelor de culori ca și cei care văd normal, deoarece lor le lipsește capacitatea de a recunoaște realitatea la care se aplică respectivele nume. De aceea este nevoie să menținem distincția dintre sensul și referința numelor de culori, iar după caz, între conceptele noastre referitoare la culori și culorile înțelese drept proprietăți ale suprafețelor fizice.

Diferența cea mai importantă între conceptul de culoare al copilului și acela al persoanei adulte constă în aceea că, spre deosebire de adult, copilul n-are reprezentarea obiectivității în sens tare. Conceptul de culoare înțeles ca proprietate obiectivă în sens slab nu garantează că acea proprietate poate fi considerată obiectivă în sens tare. Putem fi în aceeași situație cu proprietatea de „a fi interesant", care nu se poate explica fără a face referiri la reacțiile umane. De exemplu, nu sunt intrinseci noțiunii de „gust" diferitele mijloace de a constata că o anumită substanță este dulce, altele decât reacțiile oamenilor și animalelor care iau în gură bucăți din acel material.

Din moment ce admitem diferența dintre sens și referință pentru cuvintele „dulce" și „roșu", noi avem posibilitatea încă de la început de a găsi o modalitate care să ne permită identificarea acelor proprietăți ale capacităților umane de recunoaștere care sunt lipsite de referință. Ca adulți, noi suntem puternic înclinați să descoperim ce sunt proprietățile fizice în sine, adică să descoperim un mijloc de a le caracteriza independent de limitele capacităților umane, precum și de punctul de vedere particular de loc și de timp. Acest lucru este posibil și pentru culori: o suprafață este roșie dacă ea tinde să reflecte lumina undelor lungi și să absoarbă undele scurte.

Obiectivitatea în sens tare nu trebuie să fie confundată cu existența reală. Chiar dacă gustul nu este obiectiv în acest sens, afirmația metafizică după care zahărul nu este dulce nu se justifică. Filosofii care contestă existența culorilor în realitatea exterioară comit

o dublă eroare: ei confundă obiectivitatea în sens tare cu realitatea, apoi neglijează distincţia dintre sens şi referinţă. Dar e clar că nu putem trece peste diferenţa între sensul tare şi cel slab al noţiunii de „obiectiv" (când e vorba de sensul slab, îl putem substitui cu expresia „intersubiectiv"). Omiterea acestei distincţii constituie o lipsă decisivă pentru concepţia lui Frege. Iar acest defect este evident îndeosebi în discuţia sa despre sens cu referire la numele de culori.

9.2. Senzaţie şi gândire

Al doilea pasaj în care Frege vorbeşte despre percepţiile sensibile se găseşte într-un eseu intitulat „Der Gedanke", publicat cu treizeci de ani mai târziu. În acest text el subliniază rolul gândirii conceptuale în percepţiile noastre despre realitatea fizică. Frege insistă şi aici asupra caracterului personal al impresiilor sensibile, dar acest concept va juca un rol mai puţin important decât în discuţiile precedente. Conceptul de „LUCRU" (pe care-l subliniem prin litere mari) este folosit în semnificaţia sa de „obiect material" Frege scrie:

„Impresiile sensibile, ele singure, nu ne deschid lumea exterioară. Există, probabil, fiinţe care au impresii sensibile, dar nu văd şi nici nu simt lucrurile. A avea o impresie vizuală nu înseamnă să şi vezi un lucru. Cum se face că eu văd un arbore în locul în care-l văd? Aceasta depinde evident de impresiile mele sensibile şi de natura lor particulară, de faptul că ele sunt produse de vederea binoculară. Pe fiecare din cele două retine se formează o imagine particulară, pentru a vorbi ca un fizician. Un alt om vede arborele în acelaşi loc. El are de asemenea două imagini retiniene, dar care diferă de ale mele. Trebuie să admitem că aceste imagini retiniene sunt determinante pentru impresiile noastre. În consecinţă, nu numai că nu avem aceleaşi impresii vizuale, dar ele diferă în manieră notabilă. Şi totuşi noi ne mişcăm în aceeaşi lume exterioară. Posesia unei impresii vizuale este necesară pentru a vedea lucrurile, dar nu este şi

suficientă. Ceea ce trebuie să adăugăm nu este însă de natură sensibilă. Tocmai acesta ne deschide lumea exterioară, căci fără acest element non-sensibil, fiecare dintre noi ar rămâne închis în lumea sa interioară... Dincolo de lumea interioară, noi va trebui să distingem lumea exterioară propriu-zisă, compusă din lucrurile perceptibile prin simțuri, de domeniul a ceea ce nu poate fi perceput prin simțuri. Pentru a lua cunoștință de ultimele două domenii, vom avea nevoie de un element non– sensibil. Dar în percepția sensibilă a lucrurilor avem nevoie de impresii sensibile, iar acestea aparțin în întregime lumii interioare."[2)]

Frege distinge aici trei domenii ale existenței, despre care fiecare dintre noi este conștient: lumea interioară, care înglobează conținutul conștiinței și reprezintă ceva personal; lumea exterioară a obiectelor materiale în care locuim cu toții; în fine, cea de-a „treia lume" a gândurilor și a constituenților lor sensibili, egal accesibile tuturor, dar ale căror conținuturi sunt imuabile și imateriale, și nu acționează nici unele asupra altora, nici asupra simțurilor. Cu toate acestea le putem sesiza.

*„Noi **nu avem** un gând așa cum avem o impresie sensibilă. De asemenea, **nu vedem** un gând, așa cum vedem o stea. De aceea este recomandabil să alegem un termen special, iar verbul „a sesiza" (to grasp)* este sugestiv prin el însuși."*[3)]

Natural, Frege recunoscuse deja o mare diversitate de obiecte care, spre deosebire de conținutul conștiinței, sunt obiective, dar – spre deosebire de obiectele materiale – nu sunt „reale", adică nu exercită efecte cauzale. Acestea sunt obiectele logice, așa cum sunt mumerele, de exemplu. Eu cred însă că în perioada în care Frege a scris „Der Gedanke", el a încetat să mai creadă în existența obiectelor logice. Am putea să considerăm, așadar, că cea de-a „treia lume" nu conține nimic altceva decât gândurile și constituenții lor semantici (Sinnbaustein).

---

* în ediția germană este folosită termenul „fassen" (a apuca, a prinde, a înțelege)

Pasajul pe care l-am cîtat este incomplet, fragmentar, iar aceasta se datorează în bună măsură faptului că Frege n-a urmărit să construiască o teorie a percepției, ci doar să ne arate cum putem avea acces la cea de-a „treia lume". Cu toată evidența, celei de-a „treia lumi" îi aparține componenta non – sensibilă a percepției, care transformă simpla impresie sensibilă (ce aparține lumii interioare) într-o percepție a unui obiect material, deschizându-ne astfel lumea exterioară. Dar Frege nu ne spune dacă e nevoie de un gând complet, care afirmă de exemplu că un arbore se găsește în cutare loc, sau e de ajuns doar un constituent al gândului, ca de exemplu sensul termenului conceptual „arbore", care implică modul nostru de a vedea obiectul ca un arbore.

Rămâne de asemenea deschisă problema de a ști dacă actul de percepție – când e vorba de un gând complet – include **judecata** că gândul este adevărat, sau dacă este suficient să sesizăm doar gândul, fără să ne preocupe valoarea sa de adevăr.

E aproape sigur că pentru Frege e vorba de un gând complet, ceea ce implică faptul că, în cazurile normale, subiectul judecă acest gând ca fiind adevărat. Principiul contextului, așa cum a fost stabilit în *Grundlagen*, respectiv că un cuvânt n-are semnificație decât în contextul unei propoziții, ne indică faptul că Frege apără o anumită teză în legătură cu fenomenul înțelegerii, teză pe care eu o numesc a *dependenței* (abhangigkeitsthese). În conformitate cu această teză, sensul unui cuvânt poate fi sesizat numai dacă el apare într-o propoziție determinată. Iată de ce un element constitutiv al gândului, care nu este determinat de gândul complet, nu poate fi sesizat ca element al unui anume gând.

Dar chiar dacă principiul contextului se supune unei astfel de interpretări, ar fi inexact să considerăm această interpretare ca o regulă a înțelegerii și pentru alte perspective ale lui Frege, căci el .n-o reafirmă niciodată în scrierile de după *Grundlagen*. Mai · mult,

principiul conexiunii stabilit în *Grundgesetze* nu se referă la sens*, ci la referință[4]. Totuși ar fi plauzibil să-i atribuim lui Frege o concepție limitată a tezei dependenței relativ la sensul expresiilor incomplete sau nesaturate, așa cum sunt predicatele. Aceasta deoarece atât sensul, cât și referințele lor ne arată că ele sunt nesaturate și nu pot apărea în mod independent.

Dacă această idee este corectă, sesizarea sensului unui termen conceptual nu poate fi un element al percepției, dacă acesta n-are calitatea de element constitutiv indisociabil al sesizării unui gând complet. În ceea ce privește întrebarea dacă percepția include o judecată sau numai sesizarea unui gând fără judecată de adevăr, răspunsul depinde de întrebarea dacă percepția conduce sau nu la cunoaștere, căci Frege afirmă clar (și fără surpriză) că cunoașterea se realizează prin judecăți[5]. Dar din moment ce el recunoaște percepția sensibilă ca sursă de cunoaștere, concluzia naturală ar fi că percepția include judecata – și nu doar gândul vag – că există o stare de lucruri sau alta.

Însă atâta timp cât nu dispunem de o mai bună înțelegere a ceea ce înseamnă conceptul fregean de sesizare a unui gând sau a constituentului unui gând (a unui sens), noi nu vom putea să progresăm în înțelegerea punctelor de vedere formulate în „Der Gedanke" în legătură cu percepția. Iată de ce ne vom îndrepta acum atenția spre conceptul de sesizare a unui gând.

---

* În legătură cu deosebirea dintre sens și gând, în studiul său „Despre concept și obiect", Frege face următoarea precizare într-o notiță: „aș vrea numai să subliniez că ...expresii diferite au adesea un element comun, pe care îl numesc sens – iar în cazul special al propozițiilor, gând. Altfel spus, nu trebuie omis că același sens, același gând, poate fi exprimat în mod diferit" (în G. Frege, Scrieri logico – filosofice, I, p. 294)

Capitolul 10

SESIZAREA UNUI GÂND

Noţiunea de sesizare a unui sens sau a unui gând, atât de des folosită de Frege, necesită o analiză cât mai exactă. Două distincţii sunt sugerate în mod natural. Uneori expresia „a sesiza sensul unei propoziţii" (sau al unui cuvânt) este folosită ca echivalent al expresiei „a înţelege propoziţia" (sau cuvântul). A sesiza sensul propoziţiei înseamnă atunci a recunoaşte că această propoziţie are acest sens. În alte cazuri, se poate spune că cineva sesizează sensul unei expresii chiar dacă el n-o înţelege (de exemplu, pentru că nu cunoaşte limba în care expresia a fost formulată), cu condiţia ca el să cunoască conceptul articulat cu ajutorul acestei expresii (în sensul non– fregean al „conceptului").La fel se poate spune că persoana respectivă sesizează gândul exprimat de propoziţie şi, în consecinţă, sensul său, deşi ea nu înţelege propoziţia. Putem numi aceste interpretări drept interpretarea **intensională** şi interpretarea **extensională** ale formulei „a sesiza sensul propoziţiei (sau expresiei)".

Dar în ce măsură este necesară interpretarea extensională? Ea pare a fi necesară în cazul în care discutăm criteriul fregean al identităţii sensului. Frege formulează uneori condiţia după care două propoziţii A şi B exprimă acelaşi gând în maniera următoare: cineva care sesizează gândul exprimat de A şi gândul exprimat de B, şi recunoaşte unul din cele două ca fiind adevărat, atunci în mod necesar trebuie să-l recunoască şi pe celălalt ca adevărat[1)]. Totodată, acest

criteriu nu este plauzibil. Aşa cum s-a remarcat în **Grundlagen** (§§ 64 – 68), în exemplul direcţiei celor două drepte, dacă luăm pe A în sensul „dreapta a este paralelă cu dreapta b" şi pe B în sensul „direcţia dreptei a este identică cu direcţia dreptei b", atunci criteriul este satisfăcut. Şi, într-adevăr, în § 64 din **Grundlagen**, Frege spune că trecând de la A la B „se obţine un nou concept, prin scindarea conţinutului într-un mod diferit de cel iniţial" ceea ce implică faptul că cele două propoziţii exprimă acelaşi conţinut judecabil (şi acelaşi gând, după ultima terminologie a lui Frege). Dar asta nu explică nimic.

Pentru a sesiza gândul exprimat prin B, chiar într-o interpretare extensională, trebuie să cunoaştem conceptul de direcţie, în timp ce cunoaşterea lui nu este necesară pentru a sesiza gândul exprimat prin A. Chiar Frege admite acest lucru atunci când afirmă că prin scindarea conţinutului într-un mod diferit „se obţine un nou concept". Într-o modalitate similară, în studiul *Funktion und Begriff* (Funcţie şi concept), Frege susţine că enunţurile „pentru orice x, $x^2 - 4x = x(x - 4)$" şi „parcursul valoric al funcţiei $x^2 - 4x$ este acelaşi ca şi al funcţiei $x(x - 4)$", exprimă acelaşi sens, „dar într-o manieră diferită"[2]. Însă şi aceasta este o afirmaţie supusă aceleaşi obiecţii de mai înainte. Acest exemplu este în mod firesc un caz particular al axiomei a V-a din **Grundgesetze** este responsabilă de derivarea antinomiei lui Russell în sistemul lui Frege. Dacă afirmaţia lui Frege ar fi pertinentă, această axiomă n-ar trebui să ridice obiecţii.

Chiar în **Grundgesetze**, Frege nu încearcă să susţină că cele două părţi ale axiomei a V-a – după care pentru fiecare argument, funcţiile au pe de o parte aceeaşi valoare şi, pe de altă parte, acelaşi parcurs al valorii – exprimă acelaşi gând. Iar acest lucru a fost înţelept din partea sa. De fapt e imposibil de articulat o concepţie coerentă cu privire la conţinutul unei propoziţii sau a unui gând exprimat printr-o propoziţie, în conformitate cu care la întrebarea de a şti dacă trebuie sau nu să sesizăm un concept determinat pentru a înţelege o propoziţie,

răspunsul ar depinde nu de conținutul propoziției sau al gândului pe care ea îl exprimă, ci exclusiv de maniera în care propoziția este formulată.

De exemplu, pentru a sesiza gândul că orbitele planetei sunt eliptice, trebuie să cunoaștem conceptul de elipsă. Și ar fi absolut de neînțeles ca cineva să conteste aceasta pe temeiul că sesizarea ar depinde exclusiv de maniera în care a fost exprimat gândul. Această considerație se impune așadar în urma unei formulări rectificate a criteriului fregean al identității gândurilor: propozițiile A și B exprimă același gând dacă cineva care sesizează gândul exprimat de una dintre ele, sesizează în acest fel și gândul exprimat de cealaltă, iar dacă a recunoscut ca adevărat pe unul dintre ele, fără nici o ezitare va recunoaște ca adevărat și pe celălalt. Desigur, aceasta nu înseamnă ca acela care înțelege una din cele două propoziții trebuie s-o înțeleagă și pe cealaltă, căci s-ar putea să nu-i cunoască toate cuvintele.

Aceasta înseamnă mai degrabă că persoana respectivă trebuie să sesizeze gândul efectiv exprimat, gând care ar putea fi exprimat și altfel. Iată de ce, în acest context, este esențial să înțelegem expresia „a sesiza un gând" în conformitate cu interpretarea sa extensională.

O altă distincție, pe care Frege n-o va lua însă în seamă niciodată, este aceea dintre sesizarea dispozițională și cea întâmplătoare a unui gând. Să ne oprim asupra următorului pasaj de la începutul articolului „Gedankengefüge" din 1923:

„Resursele limbajului sunt uimitoare. Cu un număr mic de silabe, el exprimă un număr indefinit de gânduri. Când cineva formează pentru prima oară un gând, limbajul îi va găsi un înveliș sub care, un alt om, pentru care acest gând este cu totul nou, îl va recunoaște. Acest lucru ar fi imposibil dacă nu s-ar distinge părțile unui gând, care sunt corespunzătoare părților unei propoziții, astfel că structura propoziției poate servi ca imagine a structurii gândului."

În acest text, capacitatea noastră de a înțelege o propoziție care exprimă un gând total nou pentru noi se explică prin sesizarea noastră prealabilă a sensului componentelor acestei propoziții. Iar această sesizare este, bineînțeles, una dispozițională. Pe de altă parte, atunci când Frege discută despre maniera în care un pământean ar sesiza pentru prima dată un gând dat, ar fi vorba de sesizarea unui gând în sens întâmplător, episodic. Subiectul respectiv – ca și celui care i se comunică – posedă deja *capacitatea* de a articula un astfel de gând, numai că este pentru prima dată când acest gând îi vine cu acest sens, ca de altfel oricărui alt om.

Este evident că, dacă avem în vedere gândurile complete, noțiunea de sesizare episodică a gândului este primară, iar atunci când e vorba de cuvinte izolate, noțiunea de sesizare dispozițională a sensului lor va fi cea primară. Referitor la cuvintele izolate, are puțină importanță faptul că cineva are în minte sensurile lor într-un moment dat, exceptând cazurile când acea persoană înțelege sau folosește o propoziție care le cuprinde. Ceea ce trebuie să ne intereseze este faptul că persoana respectivă înțelege acele cuvinte încă de când le aude, sau este în stare să se folosească de ele când are ocazia. De asemenea, trebuie să ne intereseze dacă cineva cunoaște sau nu cunoaște un concept dat (în sens non-fregean), chiar dacă folosește în mod curent sesizarea acestuia. Prin contrast, în legătură cu propozițiile nu este prea important să știm dacă subiectul este în stare să le înțeleagă, ci dacă el înțelege o propoziție în momentul particular când o aude. În ceea ce privește un gând, nu este important dacă subiectul este capabil să-l sesizeze, sau dacă este familiarizat cu el, ci dacă îl înțelege în mod obișnuit, dacă îl ia în considerare și îl judecă drept un gând adevărat sau îl concepe ca o afirmație.

Atunci când cineva sesizează un sens din punct de vedere dispozițional, evident că nu e vorba de un act mental, ci de un anumit gen de capacitate. Din acest motiv Wittgenstein afirmă că înțelegerea

nu este un proces mental şi o compară în mod expres cu o capacitate[3]. Când, dimpotrivă, Frege admite că sesizarea unui gând este un act mental, şi chiar un act îndreptat spre ceva exterior minţii[4], deşi gândurile nu aparţin conţinuturilor mentale, el este nevoit să interpreteze noţiunea de sesizare a unui gând în sensul său episodic. Wittgenstein se străduieşte să îndepărteze orice supoziţie în legătură cu existenţa unui sens episodic al „înţelegerii". Dacă s-ar menţine aşa ceva, atunci concepţia înţelegerii unui enunţ s-ar reduce la actul de audiţie a sa, în timp ce se recunoaşte o înţelegere dispoziţională a cuvintelor pe care enunţul le conţine şi a construcţiilor pe care le foloseşte. Dar este greu de susţinut şi faptul că noţiunea de înţelegere episodică nu este deloc solicitată. Căci s-ar putea să ne înşelăm la prima audiţie a unei propoziţii, nerecunoscând structura acesteia, dar s-o înţelegem după aceea în urma unei reflecţii.

Cu toate acestea, nu e clar totdeauna ce înseamnă exact sesizarea unui sens sau a unui gând (în terminologia lui Frege). Pentru Frege, sensul însuşi este noţiunea logică. Când dorim să caracterizăm sensul unei expresii sau al unei propoziţii, noi nu trebuie să acordăm nici o atenţie procesului de sesizare a sensului, care este o problemă psihologic irelevantă[5]. Iată de ce Frege îşi îndreaptă atenţia foarte rar asupra acestui proces. Una din puţinele excepţii se găseşte în conferinţa „Logik in der Mathematik" din 1914. În acest text, Frege apără concepţia russelliană în conformitate cu care definiţiile sunt doar abrevieri, care din punct de vedere logic n-au importanţă (punct de vedere aflat în conflict cu concepţia sa din *Grundlagen*, unde vorbeşte despre fecunditatea ştiinţifică a definiţiilor). Într-un pasaj parţial citat în capitolul 7, el spune:

„Lipsa de importanţă logică nu este acelaşi lucru cu lipsa de interes psihologic. Atunci când avem în vedere munca noastră intelectuală aşa cum se desfăşoară ea în realitate, ne putem da seama că un gând nu este totdeauna prezent în mod clar în conştiinţa

noastră, în toate componentele sale. De exemplu, când folosim cuvântul „integral", suntem noi conştienţi întotdeauna de tot ceea ce aparţine sensului acestui cuvânt? Eu cred că aceasta se întâmplă numai în cazuri rare. În mod obişnuit doar cuvântul se află în conştiinţele noastre. E drept, el este cuplat cu o cunoaştere mai mult sau mai puţin confuză că acest cuvânt este un semn care posedă un sens şi că noi putem să ne amintim acest sens atunci când dorim. Dar dacă am dori să ne amintim de tot ceea ce aparţine sensului acestui cuvânt, nu vom reuşi. Conştiinţa noastră nu este suficient de vastă. Noi avem adesea nevoie de un semn cu care să asociem un sens foarte complex. Acest semn joacă pentru noi rolul unui recipient pe care l-am putea deschide oricând în cazul în care avem nevoie de conţinutul său."[6].

Frege foloseşte aceste reflecţii pentru a întări distincţia pe care el o stabileşte între logic şi psihologic:

„Din aceste consideraţii rezultă că gândul, aşa cum eu îl înţeleg, nu coincide deloc cu conţinutul conştiinţei mele."

Acest punct de vedere este fundamental diferit de concepţia Humpty Dumpty apărată de Husserl, concepţie în conformitate cu care cuvântul sau expresia sunt investite cu semnificaţie prin actul mental al vorbitorului, pentru că tocmai el le conferă semnificaţie. Pentru Frege, un cuvânt *posedă* pur şi simplu un sens. Faptul că respectivul cuvânt are acel sens în gura vorbitorului nu depinde de performanţa actului său mental (prin care se atribuie un sens cuvântului). Dimpotrivă, chiar atunci când vorbitorul reflectă liniştit, el poate folosi cuvântul fără să se preocupe de sensul său, din moment ce el este sigur că îşi poate reaminti acel sens când are nevoie. Dar când are nevoie? În mod evident atunci când e necesar să judece adevărul sau falsitatea unei propoziţii care conţine acel cuvânt, sau când trebuie să decidă ce se poate deduce din propoziţie, ori dacă ea este deductibilă din alte propoziţii.

Am putea spune aşadar că sesizarea sensului de către vorbitor este o capacitate care intră în joc atunci când este vorba de a determina valoarea de adevăr a propoziţiei, sau când e nevoie de concentrarea atenţiei asupra unor caracteristici ale modalităţii de determinare a valorii de adevăr. Cel care vorbeşte singur sau foloseşte un cuvânt în discuţiile cu alţii, are posibilitatea să-şi reamintească contribuţia cuvântului la condiţiile de adevăr ale propoziţiei dacă este necesar.

Este vorba aici de o interpretare din perspectiva înţelegerii care, în general, pare să se armonizeze cu explicaţiile pe care Frege le dă în legătură cu natura sensului unui cuvânt. Totuşi, asta nu înseamnă nicidecum că Frege ar fi acceptat această interpretare. Frege a scris în două moduri diferite cu privire la sens. Pe de o parte, el vorbeşte despre sens în legătură cu relaţia dintre sens şi referinţă; pe de altă parte, Frege discută această problemă atunci când încearcă să explice statutul ontologic al sensului, caz în care intră în joc mitologia celei de-a treia lumi. Interpretarea de mai sus cu privire la sesizarea sensului ca fiind o „capacitate", corespunde foarte bine primelor încercări ale lui Frege, dar nu se acordă, în mod evident, cu conceperea sensului ca *obiect* non –real, dar obiectiv şi imuabil.

Atunci când Frege se exprimă în a doua manieră, el concepe sensul unui cuvânt sau al unei propoziţii drept ceva pe care noi îl sesizăm cu ajutorul unei capacităţi mentale destul de apropiată de ceea ce numim percepţie sensibilă. În consecinţă, sensul sau gândul, deşi nu aparţin conţinutului conştiinţei, pot fi obiect al atenţiei conştiente. Concepută în acest fel, operaţia de conştientizare apare cu totul altfel decât cunoaşterea unui obiect material (interpretată în maniera lui Frege). Pe de o parte, nu există desigur nimic care să corespundă impresiei sensibile ce formează o parte integrantă a percepţiei unui obiect fizic. Conştientizarea, respectiv cunoaşterea de către mine a gândului nu aparţine conţinutului constiinţei şi nu este mijlocită printr-o impresie a acestui gând, impresie care aparţine efectiv

conținutului conștiinței. Pe de altă parte, nu există un *alt* sens sau gând care să îndeplinească acest rol și care, în percepția sensibilă din viziunea lui Frege, este element al celei de-a treia lumi.

În cazul din urmă, impresia sensibilă trebuie să fie însoțită sau informată fie de sensul unui mijloc de referință sau de selecționare a obiectului, fie de gândul prezenței obiectului. Atunci când avem în vedere efectiv un gând sau un sens, ca de exemplu principiul mecanic al efectului simplu sau dublu, și cel de-al doilea principiu al termodinamicii, noi ne vom folosi pentru aceasta de un sens suplimentar, acela al expresiei „principiul efectului simplu sau dublu", care se referă la primul gând sau la primul sens. Dar sesizarea unui sens înseamnă cu totul altceva decât a ne referi la el sau a-l gândi. Sesizarea unui sens este imediată. Atunci când un obiect ne este dat, el trebuie să ne fie dat într-o anumită manieră, iar aceasta constituie un sens căruia îi corespunde obiectul ca obiect de referință. Dar unul și același sens nu poate fi dat totuși în maniere diferite, căci tot ceea ce contribuie la determinarea referentului face parte din sens.

Sensul poate fi *exprimat* desigur prin cuvinte diferite – în limbaje diferite sau în același limbaj – dar el nu e este dat, ci pur și simplu este sesizat. Cea de-a treia lume ne este astfel mai direct accesibilă decât lumea exterioară a obiectelor fizice. Cu toate acestea, mintea umană nu este destul de cuprinzătoare pentru a lua în considerare simultan prea multe elemente sau toate detaliile unui sens foarte complex. Totodată, limbajul ne permite să abordăm gândurile complicate, să luăm în calcul *cuvintele* fără a ține seamă, în fiecare moment, de totalitatea sensurilor lor.

Evident că această concepție este nesatisfăcătoare. De exemplu, ea nu explică modalitatea în care cuvântul funcționează ca receptacul al sensului. Cum ajungem să ne reamintim sensul corect atunci când e nevoie efectiv să luăm în considerare sensul cuvântului? Un răspuns facil ar fi acela că am creat într-un fel oarecare o relație asociativă

între cuvânt şi sensul său şi astfel ajungem să ni-l amintim. Dar caracterul unei astfel de asociaţii rămâne misterios în contextul mitologieî fregene a celei de-a treia lumi. Această reprezentare se aplică dificil în cazul folosirii unui cuvânt familiar ca „a veni" sau „a lumina". Cineva care utilizează un astfel de cuvânt ar rămâne uimit dacă i s-ar cere să fie atent la sensul său. Acest caz exclude posibilitatea unui act de memorie care să-i permită să-şi reamintească sensul, căci el nu se raportează la cuvânt ca şi cineva care nu-l cunoaşte, aşa cum un specialist într-o limbă dată nu se raportează la un cuvânt scris în această limbă la fel ca o persoană care nu cunoaşte acea limbă.

Analiza fregeană corespunde, bineînţeles, la o experienţă familiară pentru cineva care a inventat sau a efectuat o demonstraţie matematică. Se poate întâmpla ca, pentru diverse operaţii, să se folosească o expresie introdusă prin definiţie – uneori doar pentru a salva această demonstraţie –, fără a se apela la definiţia expresiei, care este invocată la un moment dat şi care implică un efort de memorie în scopul reamintirii. Dar mitologia celei de-a treia lumi constituie un obstacol serios în calea unei prezentări clare a lucrurilor. Aşa după cum am arătat deja, la Frege teoria pozitivă a sensului unei expresii este independentă de această mitologie. Sensul constă în modalitatea în care referentul său este determinat, această determinare fiind o etapă în operaţia de determinare a valorii de adevăr a unei propoziţii în care intervine această expresie.

Din punctul de vedere al lui Frege, aici are puţină importanţă procesul psihic exact care se desfăşoară în conştiinţa celui care foloseşte expresia şi are o sesizare dispoziţională a sensului său. Din acest motiv trebuie să distingem între aspectele psihologice şi cele logice.

Totuşi, noi nu putem exclude imediat din analiza noastră ceea ce Frege considera ca fiind psihologic. Ar trebui să ştim mai întâi cât se

poate de exact ce înseamnă a sesiza (to grasp) un sens, deoarece sensul se distinge în mod precis de referință prin aceea că el poate fi sesizat – adică poate fi cunoscut nemijlocit, mai degrabă decât într-o modalitate specifică sau alta. Dacă n-ar fi așa, atunci nu ar exista conceptul de sens distinct de cel de referință. Dacă în acest context Frege neglijează distincția dintre sesizarea dispozițională și cea episodică a sensului, aceasta se explică fără îndoială prin faptul că el nu este dispus să explice sesizarea sensului ca pe o capacitate, ceea ce ține de una dintre trăsăturile fundamentale ale filosofiei sale: realismul său.

Pentru a interpreta sensul în manieră realistă, nu e de ajuns să-l punem doar în relație cu procedeul *nostru* de determinare a valorii de adevăr a propozițiilor, ci trebuie să-l plasăm într-un context care subliniază maniera în care propozițiile sunt determinate ca adevărate sau false cu ajutorul stărilor de fapt obiective, adică independente de cunoașterea noastră. Sesizarea de către noi a sensului nu constă așadar în capacitatea de a determina valorile de adevăr ale propozițiilor, sau în a recunoaște că ele au o valoare sau alta de adevăr, ci în *cunoașterea* a ceea ce le face adevărate sau false.

Din păcate, din scrierile lui Frege nu putem reține nici o reprezentare clară a ceea ce înseamnă a sesiza un sens, deși am avea nevoie de așa ceva pentru a evalua teza în conformitate cu care percepția sensibilă include sesizarea unui gând sau a unui sens. Expresiile verbale au o semnificație, dar nu este deloc evident faptul că dacă explicăm această semnificație trebuie să explicăm și ceea ce înseamnă să cunoaștem respectiva semnificație sau s-o avem în minte. E drept că rolul pe care-l joacă semnificația în percepția unui obiect fizic nu este decât o teorie. Însă pentru a susține această teorie e nevoie de argumente care să ateste că sesizarea unei semnificații este un element constitutiv al procesului psihologic al percepției.

Acest concept primează în interpretarea din perspectiva înțelegerii sesizării sensului ca o capacitate. În afara explicației

conținută în analiza sesizării sensului, noi nu dispunem de nici o altă explicație susceptibilă de a ne lămuri cu privire la esența sensului. În alți termeni, sensul a devenit un simplu complement al verbului „a înțelege". Și, așa cum am mai spus, aceasta nu se armonizează cu mitologia care face din sens un obiect al existenței independente, cu care mintea ar intra într-un fel oarecare în contact.

Un alt obstacol care l-ar împiedica pe Frege să accepte prezentarea sesizării sensului ca o capacitate ar ține de faptul că această concepție s-ar afla în contradicție cu ideea sa despre sens ca fiind sensul unei expresii verbale (fără a fi esențialmente așa ceva), adică această concepție s-ar afla în contradicție cu teoria sa a priorității relative a gândirii asupra limbajului. Această dificultate nu apare numai din examinarea conceptului de sesizare a sensului, ci ea ține și de natura diferitelor teorii ale sensului la Frege. Iar de aceasta depinde posibilitatea de a armoniza cele două modalități în care discută el sensul. În conformitate cu interpretarea din perspectiva înțelegerii, a ști că un anumit sens corespunde unui cuvânt dat, înseamnă să sesizăm cum prezența cuvântului într-o propoziție contribuie la stabilirea adevărului sau falsității acelei propoziții.

Putem admite cu ușurință că cineva care înțelege un alt cuvânt, din aceeași limbă sau din alta, care are aceeași contribuție, atașează respectivului cuvânt același sens. Dar ce înseamnă să sesizezi acel sens, însă nu *ca* sens al unui cuvânt real sau chiar ipotetic? După Frege, noi nu putem face acest lucru, deși ar trebui să fim în măsură să explicăm ce înseamnă a sesiza sensul în această manieră. Conform cu poziția oficială a lui Frege, exprimarea în limbaj nu este o proprietate intrinsecă gândirii. Pentru el nu există nici o contradicție în supoziția că gândurile pot fi sesizate în nuditatea lor, fără înveliș verbal. În schimb „este necesar ca în conștiința noastră, un gând conștient să fie conectat cu o propoziție oarecare"[7].

Exemplul de mai înainte al unei revizuiri naturale a criteriului lui Frege despre identitatea sensului, pare să arate că noi nu putem depăşi în totalitate concepţia dispoziţională a sesizării unui gând. Dar, în mod egal, noi nu ne putem lipsi nici de sesizarea episodică a sensului unui cuvânt, deoarece se poate întâmpla ca un cuvânt să aibă două sensuri distincte, cu toate că cineva îl poate folosi (poate în mod greşit) într-o manieră univocă în vreo propoziţie în care apare. Totuşi, noţiunea episodică dintr-un gând complet şi noţiunea episodică din sensul unui gând sunt cu atât mai importante cu cât teza independenţei pare să fie generată din neglijarea distincţiei dintre sesizarea episodică şi cea dispoziţională a sensului.

În interpretarea dispoziţională, sesizarea sensului unui cuvânt se efectuează fără context, indiferent că acesta intervine sau nu în acel moment. Cunoaşterea sensului acestui cuvânt exprimată efectiv prin cuvânt se realizează fără să intervină comprehensiunea cuvântului. Se poate spune despre sensul cuvântului că acesta apare în anumite contexte mai degrabă decât în manieră izolată, în măsura în care – dacă îl înţelegem – el ne permite să sesizăm contribuţia la determinarea sensului unui context mai larg în care el poate apărea. Lucrurile stau la fel şi atunci când are loc sesizarea dispoziţională a sensului cuvântului. El va fi înţeles ca un element comun al unui domeniu larg al gândurilor complete, dar nu se poate spune că îl sesizăm doar ca element constitutiv al vreunui gând determinat. Un gând nu poate fi sesizat decât atunci când este înţeles ca un lucru divizat în elemente constitutive, elemente care pot apărea în calitate de componente şi pentru alte gânduri. Acestea nu înseamnă însă că sesizarea componentelor gândului permite recunoaşterea lor ca elemente distincte.

Cu toate acestea, teza dependenţei nu este uşor de înlăturat. O dispoziţie trebuie să poată fi realizată sau pusă în acţiune. În consecinţă, teza dependenţei va fi reformulată în maniera următoare:

sesizarea dispoziţională a sensului nu poate fi activată decât cu ajutorul sesizării episodice a unui gând pentru care sensul reprezintă un element constitutiv. Această teză poate fi atribuită în mod plauzibil lui Frege, cel puţin din momentul în care Frege enunţă principiul contextului. Avem astfel un motiv suplimentar să admitem că apelul la un sens care intervine în percepţia sensibilă implică sesizarea unui gând complet.

Capitolul 11

PERCEPȚIA LA HUSSERL: GENERALIZAREA CONCEPTULUI DE SEMNIFICAȚIE

Ce motiv putea să aibă Frege pentru a susține că percepția sensibilă implică sesizarea unui sens? Motivul prezumtiv ar fi acela că percepția sensibilă necesită conștientizarea unuia sau mai multor obiecte, dar că noi nu putem conștientiza pur și simplu un obiect, în sensul în care acesta ar putea fi descris complet prin indicarea obiectului despre care suntem conștienți. Acel obiect trebuie să ne fie dat într-o modalitate determinată, iar modalitatea în care ne este dat este totdeauna un sens care, la rândul său, poate fi un element constitutiv al unui gând. Desigur, impresia sensibilă poate fi impresia obiectului, însă datorită faptului că aparține conținutului conștiinței, ea nu este în măsură să trimită la obiect, adică dincolo de ea însăși. Doar sensul – în calitate de element constitutiv al gândului – are capacitatea de a trimite la ceva ca referent al său.

Această teorie este perfect plauzibilă, dar cu greu se poate pune în corespondență cu teoria fregeană a relației dintre gândire și limbaj. După cum am remarcat deja, concepția sesizării unui gând ca putere – capacitate intră în conflict cu punctul de vedere al lui Frege după care nu este necesarmente exclus să sesizăm un gând în nuditatea sa, adică fără să fie exprimat în cuvinte. Și invers, explicația fregeană a percepției nu se acordă cu punctul de vedere avansat de Frege însuși,

în conformitate cu care omul nu poate sesiza decât gândurile înţelese ca sensuri ale propoziţiilor.

Desigur, această condiţie se poate interpreta în sens tare şi în sens slab. Lectura în sens tare afirmă că noi nu putem gândi decât cu ajutorul limbajului. Lectura în sens slab afirmă că nimeni nu poate avea un gând pe care să nu-l poată exprima. Teza după care percepţia sensibilă implică sesizarea unui gând sau a unei judecăţi se află într-un conflict puternic cu interpretarea în sens tare, deoarece nu este deloc evident că într-o operaţie lingvistică desfăşurată în mod conştient ar fi nevoie de o percepţie sensibilă (nici măcar în calitate de prezenţă secundară).

În *Logische Untersuchungen*, Husserl exprimă un punct de vedere cu totul contrar cu privire la percepţie[1]. El argumentează în felul următor:

*„Să luăm un exemplu. Eu privesc în grădină şi îmi exprim percepţia prin cuvintele: „Zboară o mierlă !" **În ce constă aici actul de semnificaţie?** Am putea să spunem: nu în percepţie, cel puţin nu în ea singură. Aparent noi nu putem descrie situaţia spunând că în spatele sunetelor cuvintelor nu se află nimic altceva decât percepţia care determină semnificaţia expresiei. **Pe baza aceleiaşi percepţii** se pot formula **diferite alte sensuri**. De exemplu, aş putea spune: este o pasăre neagră, aceasta este neagră, acest animal negru zboară, îşi ia zborul etc. Şi invers, cuvintele şi **sensul** lor pot rămâne **aceleaşi** în timp ce **percepţia ar putea suporta multiple variaţii**. Orice modificare întâmplătoare a propoziţiei relative a celui care percepe modifică percepţia însăşi, iar persoanele diferite care percep simultan acelaşi lucru n-au niciodată exact aceeaşi percepţie. Dar aceste diferenţe n-au importanţă pentru semnificaţia enunţului unei percepţii."*

Şi Husserl conchide: „noi nu putem admite că percepţia reprezintă actul în care se realizează sensul enunţului despre percepţie, intenţia sa expresivă...Vom prefera o concepţie în conformitate cu

care funcția de semnificare este atribuită unui act uniform, care să nu fie îngrădit de limitele percepției sau chiar ale imaginației..."

Totodată, Husserl admite că nu doar percepția suscită enunțul și actul care-i conferă semnificație, ci, mai degrabă, se poate spune despre enunț că el exprimă în mod veritabil percepția atunci când actul care-i conferă semnificație este „reunit" cu percepția. Dar această „reunire" nu este clar explicată de către Husserl.

E drept, într-o altă parte a aceleiași lucrări vom găsi schița acestei teorii. El spune [2]:

„Să ne imaginăm o conștiință apriorică în raport cu orice experiență. Aceasta are posibilitatea de a avea aceleași ***senzații*** *ca și noi. Dar ea nu cunoaște lucrurile și nici evenimentele concrete. Ea nu percepe florile, nici casele nici zborul unei păsări sau lătratul unui câine. Suntem tentați să exprimăm această situație în felul următor: pentru o astfel de conștiință, senzațiile* ***nu semnifică*** *nimic, pentru că acestea n-au pentru ea* ***valoare de semne*** *ale obiectului însuși. Ele sunt trăite pur și simplu, dar le lipsește o* ***interpretare*** *obiectivantă (care dă naștere experienței). Putem vorbi aici despre semnificații și despre semne, ca și despre conexiunile cu expresiile lingvistice și simbolice. Dar ar fi fals să interpretăm această situație ca și cum conștiința ar face din senzații* ***obiectele*** *unei percepții, iar interpretarea ar fi întemeiată pe această percepție."*

Într-o frază deja citată, Husserl spune că, în cazurile obișnuite, senzațiile sunt mai degrabă „*componente* ale experienței perceptive – părți ale conținutului său descriptive și nu *obiectele* sale". Concluzia este aceea că percepția este constituită „din complexul experienței senzațiilor, complex animat de un anumit act-forță, de o anumită concepție, de o anumită intenție".

În *Ideen*, Husserl introduce noțiunea sa de noemă, unde prezintă o nouă explicație pentru percepția sensibilă, ca fiind completată cu o noemă. Această explicație nu este nicidecum identică cu aceea a lui

Frege, deoarece Husserl caracterizează în mod expres noţiunea de noemă ca fiind o *generalizare* a sensului sau semnificaţiei. De exemplu, în volumul al treilea din *Ideen*, publicat postum, el spune: „noema nu este nimic altceva decât o generalizare a ideii de semnificaţie la domeniul general al actelor"[3]. Această precizare exclude identificarea explicaţiei lui Husserl cu aceea a lui Frege, căci explicaţia lui Frege nu admite nici o generalizare a noţiunii de sens.

Pentru Frege, sensul este un constituent intrinsec al gândului şi, aşa după cum remarcă într-o frază deja citată din „Der Gedanke", „gândurile se află intr-o relaţie strânsă cu adevărul"[4]. Un sens este pentru Frege o etapă pe drumul determinării adevărului sau falsităţii unui gând, adică un mijloc specific de a determina un referent de tip logic adecvat. (Din perspectiva realismului său, pentru Frege este importantă direcţionarea gândului către realitate, nu către noi). Gândurile, aşa cum le concepe Frege, se disting de orice altă existenţă, în măsura în care ele pot fi caracterizate doar prin valorile de adevăr şi fals, iar de aici decurge că şi constituenţii lor se disting de orice altceva. Tot ceea ce îndeplineşte acelaşi scop ca şi sensul – tot ceea ce contribuie în mod specific la determinarea unui obiect sau a unei funcţii – este un sens la rândul său şi constituie un element al diverselor gânduri. Tot ceea ce nu îndeplineşte un atare scop nu are nici o asemănare cu sensul. Pentru a generaliza, aşa cum procedează Husserl, pornind de la sens sau semnificaţie ca să obţină noţiunea de noemă, e nevoie de o altă concepţie a sensului.

Desigur, s-ar putea obiecta că generalizarea lui Husserl constă doar în detaşarea sensului din suportul lingvistic care-l exprimă. Această inerpretare pare să fie în concordanţă cu unele explicaţii date de Husserl. De exemplu, el spune în *Ideen*: [5]

„La origine, aceste cuvinte („a semnifica" şi „semnificaţie") sunt raportate doar la sfera verbală, la aceea a „exprimării".

Dar nu se poate evita – și acesta e în același timp un demers important al cunoașterii – lărgirea semnificației acestor cuvinte și o modificare convenabilă care să permită aplicarea lor într-un anumit fel la întreaga sferă noetico – noematică, deci la toate actele, fie că sunt sau nu combinate cu acte expresive."

Totuși, această interpretare nu este în întregime corectă. Husserl face distincție între două părți constitutive ale noemei unui act mental: pe o latură, partea care poate fi exprimată prin cuvinte, desemnată uneori prin expresia „sensul noematic" și care constituie, cum spune el, „nucleul central" al noemei; pe cealaltă latură, ingredienții care nu pot fi exprimați prin cuvinte și care constituie straturile exterioare ale noemei luată în întregul ei. În consecință, Husserl scrie într-un alt pasaj din *Ideen*:[6)]

„Fiecare din aceste experiențe este „locuită" de un sens noematic, indiferent de înrudirea de sens din experiențele diverse. Chiar atunci când e vorba de identitatea eidetică, adică de un fond nuclear unic, sensul este o specie diferită atunci când experiența aparține unor specii diferite, iar nucleul comun într-un caz dat prezintă cu necesitate caracteristici diferite...

Vrem să subliniem prin aceasta că în interiorul unei noeme ***complete*** *trebuie să distingem* ***straturi esențialmente diferite*** *care se adună în jurul unui* ***„nucleu" central,*** *în jurul unui* ***„sens obiectiv"*** *pur. Și acest sens este cel care poate fi descris în exemplele noastre de fiecare dată cu ajutorul expresiilor obiective identice."*

În altă parte a aceleiași lucrări [7)] el spune explicit:

„Fiecare lucru vizat," intenționat ***(Gemeinte)*** *ca atare", orice intenție* ***(Meinung)*** *dintr-un act înțeles în sens noematic (adică în nucleul său noematic) pot fi* ***exprimate cu ajutorul „semnificațiilor"*** *(Bedeutungen)... „Expresia" este o formă remarcabilă care se adaptează la fiecare „sens" (la „nucleul" noematic) și-l ajută să aibă*

*accses la domeniul „logosului", şi în felul acesta la sfera **conceptualului şi a universalului.**"*

Prin „semnificaţii" Husserl înţelege aici în mod evident „semnificaţiile verbale lingvistice". Astfel, o noemă constă, în nucleul său central, într-un sens care poate fi exprimat lingvistic, dar a cărui expresie nu este prezentă, în general, în actul mental pe care îl in-formează. Noema cuprinde, în plus, alte straturi care nu pot fi exprimate în limbaj. În secţiunea din care am luat primul citat, Husserl este interesat în principal de acele componente din straturile care nu pot fi exprimate în limbaj pe care el le numeşte „caracteristici" ale unui act de acelaşi tip: un act de percepţie, de memorie, de imaginaţie etc. Dar nu este clar dacă în actul de percepţie vizuală sau în cel de percepţie auditivă ale cuiva avem aceleaşi caracteristici sau e vorba de caracteristici diferite.

Actele mentale de acest fel şi multe altele pot avea un sens noematic ori un nucleu central în comun. În tradiţia analitică, toate aceste „acte" (sunt sau pot fi) numite „atitudini propoziţonale". De exemplu, noi ne amintim că ceva este într-un anumit fel, pentru că l-am perceput altădată astfel, în timp ce, poate că alţii îl vizualizează ca atare, sau se miră că este astfel, şi le este teamă că poate fi aşa. În terminologia mai veche, termenul de „caracteristică" corespunde celui de calitate şi pune nucleul într-o relaţie de vagă analogie cu ceea ce la Frege se numea „forţă" şi era corelat cu un sens fregean. Dar noţiunea lui Husserl este de departe mai generală. Analogia este ineficientă, deoarece pentru Frege forţa ataşată unei enunţări serveşte pentru a comunica ceea ce vorbitorul a spus prin gândul pe care l-a exprimat – asertând că este adevărat, întrebând despre adevărul său ori asimilându-l. Dar caracteristica unei percepţii vizuale poate fi descrisă mai clar drept ceea ce face subiectul cu sensul noematic care in-formează acel act. În sens tare, poate exista numai o caracteristică

pentru celelalte straturi ale noemei. Dar Husserl nu ne ajută prea mult să înțelegem ceea ce sunt celelalte straturi.

Schița realizată de Frege percepției sensibile pare a fi în mod considerabil similară cu aceea a lui Husserl: amândoi privesc un act de percepție ca fiind in- format de un sens care se exprimă în cuvinte. Teoria lui Frege este afectată însă de atașamentul său la teza că gândurile ne sunt accesibile numai prin intermediul limbajului. Dacă aceasta înseamnă că noi putem sesiza gândurile doar prin înțelegerea propozițiilor care le exprimă, atunci vom avea o teorie cu totul neplauzibilă cu privire la percepția sensibilă; iar dacă lăsăm la o parte o astfel de controversă, rămânem fără explicația modului în care noi sesizăm acele gânduri care se deschid către lumea externă a percepției noastre. Dar nici teoria lui Husserl nu este mai bună, ci e chiar mai rea. Noțiunea sa de semnificație nu a fost, într-adevăr, conectată la început cu sensurile cuvintelor, ceea ce face ca gândul să fie detașabil. Dar aceasta marchează doar lipsa unei analize substanțiale a ceea ce este gândul.

Or, noi urmărim veridicitatea percepției sau memoriei, apariția sentimentului de frică ori satisfacția pe care o dă speranța, și așa mai departe, pentru a explica faptul că adevărul unei decizii sau al unei judecăți cuprinde în el sensul noematic. Însă noi nu cunoaștem cum se combină semnificațiile pentru a constitui o stare de fapt ca obiect intențional, întrucât ele nu vizează, în esența lor, adevărul, așa cum se întâmpla cu sensurile lui Frege. Nu cunoaștem, de asemenea, *de ce* toate sensurile noematice au capacitatea de a fi exprimate în limbaj. Apoi, deși este clar că sensurile sunt detașabile de limbaj, noi nu cunoaștem cum pot fi ele sesizate și, din acest motiv nu știm exact ce este ingredientul noetic într-un act de percepție senzorială (problema conexiunii a lui Smith).

Pentru a înțelege mai clar ce gândește Husserl, să punem următoarea întrebare: „în ce *constă* realmente noema unui act de

percepţie sensibilă?", fără să acordăm prea multă atenţie problemei expresibilităţii. Ar fi cu totul eronat să încercăm să punem pe acelaşi plan noema şi impresiile sensibile conţinute în actul perceptiv. Aceste impresii sensibile sunt denumite de către Husserl cu termenul sintetic „hyle", aşa cum procedează şi Frege dealtfel. Actul perceptiv îşi primeşte obiectul său doar în noemă şi din acest motiv ea este ceva care, dincolo de sine însăşi, trimite la un obiect din lumea exterioară. Pe de altă parte, impresiile sensibile,luate ca atare, nu trimit la nimic dincolo de ele însele. Noi le *avem* pur şi simplu.

Expresia „luate ca atare" nu înseamnă aici că „se face abstracţie de fenomenele anexe lor", ci că sunt considerate „în ele însele". Noi nu putem avea impresii sensibile care să nu fie in-formate de vreo noemă, sau chiar dacă avem, atunci nu percepem nimic. Iar în cazul normal de percepţie autentică impresiile sensibile nu pot fi separate de actul în care ele sunt unite cu noema. Noema trebuie să deţină următoarele proprietăţi: ea este aceea care permite percepţia unui obiect; ea poate fi element comun pentru acte perceptive diferite, aşa cum sensul poate fi acelaşi pentru enunţuri diferite; noema se poate schimba, în timp ce obiectul rămâne acelaşi, aşa după cum pot exista sensuri diferite dar cu aceeaşi referinţă. De aceea, în primă instanţă noema constă în sesizarea impresiilor noastre sensibile ca reprezentări ale unui obiect exterior. Pentru a se putea raporta la un obiect, e necesar ca expresia verbală utilizată să conţină în sensul său ceea ce, împreună cu circumstanţele utilizării, constituie un obiect specific ca referent al său. Acum, pentru a atribui actului de percepţie un obiect exterior real, trebuie ca subiectul respectiv să perceapă un obiect specific. Astfel, putem admite că noema, la fel ca în cazul sensului lingvistic, trebuie să conţină în ea însăşi ceea ce este necesar pentru ca actul de percepţie să devină percepţia acestui obiect particular. Fireşte, avem nevoie de o explicaţie a modului în care un obiect determinat devine ceea ce este perceput într-un timp dat de către un subiect

determinat. În mod normal această chestiune nu trebuie să ni se pară problematică şi ar trebui să admitem posibilitatea unei explicații cauzale: obiectul perceput este acela care suscită impresiile noastre sensibile.

Totuşi, pentru Husserl, ceea ce determină obiectul percepției – ca şi ceea ce dermină obiectul oricărui alt act mental – este conținut în act, adică este intrinsec noemei care in-formează acel act. De asemenea, în prezentarea lui Frege, ceea ce determină obiectul despre care vorbim sau pe care îl gândim, se găseşte în aceeaşi manieră în gândul exprimat sau este referentul sensului, care este asociat cu termenul singular utilizat sau este un element constitutiv al gândului. Aşa se face că orice conexiune de tip cauzal este irelevantă.

Mai exact, este irelevantă în toate acele cazuri în care relația de cauzalitate nu prezintă interes, cu excepția celor în care conceptul de cauzalitate intervine în sens relevant, cum ar fi de exemplu situația în care eu mă gândesc la cineva ca la o persoană a cărei vedere suscită cursul actual al gândurilor mele. Ar fi posibil să se susțină că noema care in-formează un act de percepție include întotdeauna referința la un obiect particular prin intermediul conceptului de cauzalitate, pentru că acest obiect reprezintă cauza impresiilor sensibile ale subiectului. Dar, dacă nu mă înşel, Husserl nu propune această soluție şi nici nu întreprinde vreun efort special pentru a explicita cum un obiect *determinat* devine acel ceva spre care se orientează un act specific de percepție. În cercetarea a şasea din *Logische Untersuchungen*, Husserl acordă atenție manierei în care o expresie demonstrativă de tipul „această mierlă" este folosită în sensul a ceea ce el numeşte un „enunț perceptual", adică descrierea a ceea ce este perceput la modul prezent.

Dar în discuțiile sale ulterioare cu privire la noema unui act, atenția lui Husserl se îndreaptă exclusiv asupra modalității în care subiectul perceptiv concepe obiectul nu doar ca obiect exterior, ci drept ceva care (pentru un timp) manifestă anumite caracteristici

generale. A susține că un act de percepție trebuie să cuprindă o noemă presupune să pretindem că noi percepem totdeauna un obiect care posedă astfel de caracteristici: ca de exemplu, ceva particular, sau având o formă tridimensională, ori care tinde spre anumite moduri de comportament.

În unele pasaje, Husserl merge foarte departe cu această idee. Iată un citat postum din *Erfahrung und Urteil*[8]:

„Lumea factuală a experienței este verificată ca o ***lume simbolizată*** *(tipizată). Lucrurile sunt experimentate ca arbori, tufișuri, animale, șerpi, păsări; în mod particular, ca brad, tei, soc, câine, viperă, rândunică, vrabie etc. Masa este caracterizată prin faptul că este familiară și totuși nouă."*

Husserl vrea să spună aici că masa este nouă în măsura în care această masă n-a fost văzută înainte, dar este ceva familiar ca **masă**. El continuă:

„Ceea ce este dat ca nou în experiență este cunoscut mai întâi în funcție de ceea ce a fost în particular perceput: el evocă ceea ce este similar. Dar ceea ce este sesizat conform cu un tip are de asemenea un orizont de experiență posibilă cu prescripții de cunoștințe ce corespund tipului încă neexperimentat, dar așteptat. De exemplu, când vedem un câine, noi anticipăm imediat modalitățile sale adiționale de comportament: modul său tipic de a mânca, de a se juca, de a fugi, de a sări și așa mai departe. Pentru moment noi nu vedem dinții săi, nu în determinarea lor individuală, ci în ***conformitate cu tipul****, în măsura în care noi am avut deja anterior și frecvent experiențe cu animale asemănătoare, cu câini, și știm că au o dentiție de un anumit tip."*

Astfel, prin intermediul noemei, percepția vizuală a unui câine devine intrinsec percepția *unui câine*, întrucât, chiar dacă percepția vizuală este iluzorie, în descripția experienței perceptive va trebui să menționăm că este vorba de un câine. În consecință, impresiile vizuale și noema care le in-formează sunt reunite în ceea ce am văzut ca fiind

un câine. Ca o reacţie la citatul de mai sus, s-ar putea sublinia că explicaţia lui Husserl dată percepţiei în cea de-a şasea Cercetare logică este mai bună, mai conformă obiectului perceput. În experienţă putem avea unitatea cunoştinţei noastre despre animalul numit câine – sau despre obiect ca animal – şi a percepţiei noastre despre animal sau despre obiect, chiar dacă cele două acte pot fi distincte. Conform cu această concepţie, a clasa ceea ce se vede drept câine înseamnă a conferi un *acompaniament* conceptual actului de percepţie. Este vorba de o judecată suscitată de acest act, dar cele două nu sunt inseparabile.

Pentru moment să lăsăm această chestiune de o parte. În mod evident, ceea ce nu se poate separa de percepţie este sesizarea de către subiectul perceptiv a formei tridimensionale a obiectului, inclusiv a acelei părţi care în momentul respectiv nu este accesibilă simţurilor, precum şi a orientării şi distanţei aproximative care-l desparte de observator. După părerea mea, la acestea ar trebui să mai adăugăm consistenţa şi coeziunea obiectului: dacă e vorba despre ceva care se împrăştie ca un nor de fum, despre ceva care curge ca apa sau siropul, se întinde ca o sfoară sau îşi conservă poziţia dacă nu este supus la nici o presiune; sau dacă se mişcă singur ca un animal ori funcţionează ca o maşină, respectiv dacă mişcarea îi este proprie sau se produce numai ca efect al forţelor externe. Toate aceste proprietăţi, ca şi altele ce s-ar mai putea adăuga – spune Husserl –, au de-a face cu aşteptările generate de actul percepţiei.

Trebuie să remarcăm în particular că forma atribuită obiectului generează alte aşteptări decât cele citate în mod obişnuit în acest context, şi anume aşteptări referitoare la configuraţiile ce pot apărea din alte perspective. Forma este aceea care suscită aşteptări legate de comportamentul obiectului: de exemplu, dacă obiectul se menţine pe o suprafaţă orizontală plană atunci când este plasat în diferite poziţii. Căci maniera în care noi sesizăm lumea dată în experienţa sensibilă depinde de stadiile timpurii ale vieţii noastre, de clasificarea de bază a

tipurilor de substanţe, în funcţie de comportamentul lor, de o fizică şi de o geometrie terestre rudimentare. Aşadar, este plauzibil să considerăm că ceea ce aparţine noemei, îndeosebi nucleului ei central, este esenţial pentru concepţia lui Husserl.

Capitolul 12

PROTO-GÂNDURILE

În general, astăzi ar trebui să admitem că a vedea un obiect *ca* un obiect de această formă sau de această natură reprezintă o componentă esențială a actului de percepție vizuală. Acest lucru este valabil și pentru celelalte simțuri. În schimb, ceea ce rămâne obscur este modalitatea de a explica de ce vedem ceva *ca* acel ceva. Evident, această chestiune este strâns legată de așteptările generate de percepție. Dar este la fel de evident că aceasta nu depinde complet de calitatea așteptărilor noastre, căci schimbarea voluntară sau involuntară a aspectului unei imagini (ca în cazul cubului lui Necker sau al multor alte exemple) nu se poate explica în acest fel.

Dar problema care ne preocupă acum este aceea de a ști dacă conceptul de *sens* ne poate ajuta aici, și dacă da, în ce mod. Cred că Frege și Husserl merg prea departe atunci când asimilează interpretarea, care in-formează senzațiile (constituind astfel percepția noastră sensibilă), gândurilor pe care le exprimăm în limbaj. După Frege, percepția *constă* pur și simplu în aceste gânduri la care, noi, oamenii, nu avem acces decât prin intermediul limbajului. Pentru Husserl, percepția constă, pe de o parte, în semnificații (pe deplin exprimabile în limbaj, probabil cu ajutorul propozițiilor complete, deși el lasă destul de neclară această chestiune), iar pe de altă parte, în semnificație în sens general, care nu poate fi exprimată astfel. Mi se pare, totuși, că ne aflăm aici la un nivel inferior celui al gândurilor

exprimabile prin cuvinte, şi anume la nivelul animalelor lipsite de limbaj.

În funcţie de concepţia sa despre sens, Frege subliniază că noi nu putem atribui unui câine nici un gând de tipul „iată un câine care-mi taie drumul", deoarece câinele nu posedă conceptul de „unu"[1]. E drept, Frege observă că un câine poate face foarte bine diferenţa dintre atacul unui singur câine asupra sa şi situaţia în care este atacat de mai mulţi câini. De exemplu, el ar putea să nu se mişte din drum la vederea unui singur câine care vrea să-l atace, dar să bată în retragere dacă are de înfruntat mai mulţi câini. Astfel, câinele are un comportament pe care e greu să-l descriem altfel decât în termenii privirii în jurul său pentru a se asigura că nu-l atacă mai mulţi câini.

Aşa după cum remarcă Frege, câinele „nu este, totuşi, conştient de elementul comun, exprimat de noi prin cuvântul „unu" al situaţiilor în care, de exemplu, este muşcat de un câine mai mare şi, respectiv, fugăreşte el o pisică". Iar aceasta ne împiedică să vorbim la modul serios despre faptul că acolo ar fi vorba de un gând propriu-zis, de forma „acolo există numai un câine". Câinele nostru are, am putea spune, *proto-gânduri*, care nu pot fi exprimate corect în limbaj, întrucât orice propoziţie disponibilă este conceptual prea bogată pentru a face acest lucru.

În măsura în care noi le utilizăm, aceste proto-gânduri pot fi descrise eventual în cazurile pur spaţiale. Un automobilist sau un canotor pot estima foarte rapid viteza şi direcţia unor maşini sau bărci care vin din sens opus, precum şi traiectoria lor probabilă, trebuind să acţioneze pentru a le evita etc. Noi vom spune în mod firesc că se concentrează asupra gândurilor lor. Totuşi, vehiculul acestor gânduri nu este limbajul, ci, după părerea mea, e vorba de reprezentările vizuale care se suprapun peste scena percepută vizual. Lucrurile stau aşa nu doar pentru faptul că aceste gânduri nu pot fi exprimate în cuvinte, ci şi pentru că ele n-au nimic din structura gândurilor care se

exprimă verbal. Le putem numi totuşi proto-gânduri, deoarece implică posibilitatea erorii, chiar dacă este exagerat să vorbim în cazul lor de adevăr sau falsitate. Capacitatea pe care trebuie s-o exercite automobilistul sau canotorul din exemplul de mai sus este *judecata,* dar nu în sens tehnic, filosofic, ci în sensul său obişnuit.

Deosebirea dintre proto-gânduri şi gândul pe deplin dezvoltat al omului care foloseşte limbajul constă în faptul că proto-gândul nu poate fi detaşat de activitatea în curs şi de circumstanţele sale. Omul poate avea un gând neaşteptat care să fie cheia pentru soluţionarea mai multor probleme matematice, ori care să-i aducă aminte că a uitat un manuscris important (caz în care se poate întoarce să-l caute). Or, un animal sau un copil mic nu pot proceda în acest fel.

Gândurile noastre se pot dezvolta liber şi independent de mediul nostru. Noi le putem urmări cursul fără ca ele să aibă vreo legătură cu acţiunea noastră sau cu mediul. Un animal poate, desigur, să soluţioneze probleme complicate prin intermediul unui proces de reflecţie (de exemplu, cimpanzeii lui Köhler sau poneiul care, confruntându-se cu un obstacol cum este un grilaj, se apleacă şi se rostogoleşte), însă gândurile animalului – sau mai exact proto-gândurile sale – nu se pot dezvolta liber şi nu intervin decât în calitate de comportamente inseparabile de acţiunea sa. În opinia mea, această limitare se datorează faptului că, vehiculul de care se serveşte animalul este acela al reprezentărilor spaţiale suprapuse peste percepţiile spaţiale. Automobilistul şi canotorul pot de asemenea să rezolve probleme complicate şi cu o mare rapiditate, dar gândurile lor se derulează la nivel prelingvistic, nivel la care activitatea intelectuală poate avea loc numai în măsura în care este integrată unei acţiuni prezente.

Nouă ne este foarte greu să recunoaştem exerciţiul acestei facultăţi în noi înşine, deoarece la om se trece extrem de uşor de la proto-gânduri la gândurile complete care au limbajul ca vehicul.

Totuşi, dacă neglijăm această facultate, nu vom fi în măsură să avem o reprezentare viabilă despre capacitatea noastră de a înţelege lumea. Există aici o eroare cuprinsă în sugestia făcută altădată de către A. J. Ayer, pentru care copilul reuşeşte să conceapă lumea ca un spaţiu tridimensional în care el găseşte numai după ce şi-a însuşit limbajul.

Frege susţinea că ne putem imagina, fără a cădea în vreo contradicţie, fiinţe care gândesc exact aceleaşi gânduri ca şi noi, dar fără să le îmbrace în limbaj. Putem răspunde la această teză în felul următor: o activitate nonlingvistică foarte apropiată de gând este posibilă, însă contestăm că această activitate îşi are originea în gândurile exprimabile adecvat în limbaj. Gândurile, ori ceva înrudit cu ele, nu depind de un vehicul lingvistic. Dar, pe de altă parte, şi ideea că gândurile ar putea surveni în lipsa oricărui vehicul ar rămâne de neînţeles. Dacă am admite această posibilitate, ar fi dificil de explicat un gând care are un vehicul sau cum am putea vreodată să spunem că gândim în cuvinte.

Nivelul prelingvistic al proto-gândurilor este esenţialmente spaţial. În consecinţă, el trebuie conceput ca intervenind atunci când sesizăm ceea ce, în percepţia noastră, posedă o formă tridimensională şi ocupă un loc în spaţiul tridimensional. Acest nivel este, de asemenea, esenţialmente dinamic şi înglobează cunoaşterea posibilităţilor şi a probabilităţilor mişcării, precum şi a efectelor impactului. Din acest motiv, el cuprinde nu numai percepţia poziţiei, a formei şi a mişcării, ci şi cunoaşterea proprietăţilor brute ale lucrurilor materiale. E chiar o trăsătură imediată a percepţiilor noastre vizuale faptul că noi observăm obiectele în mod diferenţiat după tipul general de materiale din care ele sunt făcute: dacă sunt rigide sau flexibile, elastice, casante sau suple, compacte (ca o bucată de zahăr) sau formate dintr-o mulţime de bucăţele (ca zahărul praf), solide, lichide sau volatile, umede sau uscate, murdare sau curate, etc. Motivul pentru care noi folosim indicaţiile vizuale pentru a proiecta aceste proprietăţi,

chiar dacă facultatea vizuală singură nu ne spune nimic despre ele, ţine de faptul că aceste proprietăţi depind de posibilităţile dinamice. Iată de ce trebuie să admitem aceste posibilităţi drept componente ale proto–gândurilor, pe care sugerez acum să le concepem ca având rolul noemei despre care Husserl crede că in-formează impresiile noastre sensibile, constituind în acest mod percepţiile noastre.

E posibil să includem în domeniul proto-gândurilor concepte care, asemenea celui de „câine", sunt la fel cu cele pe care Husserl (în pasajul citat anterior) le atribuie noemei unei percepţii, ori este mai corect să spunem că Husserl confundă aici percepţia însăşi cu gândurile pe deplin dezvoltate pe care ea le suscită? E dificil să răspundem la această întrebare, deoarece obiectele percepute sunt în cea mai mare parte a timpului foarte familiare. Noi nu putem vedea un felinar, un iepure, o maşină, un arbore, un mâner de uşă, un bănuţ, o lingură sau un nor fără a recunoaşte imediat ceea ce sunt. Totuşi, trebuie să remarcăm aici că ceea ce spune Husserl despre percepţia noastră cu privire la câine pare întemeiat să fie transpus la actul de percepţie a câinelui de către o pisică. Căci, după toate aparenţele, aşteptările pe care le are pisica în legătură cu comportamentul probabil al câinelui şi cu privire la tipul de dinţi pe care acesta îi are în gură, sunt la fel de determinate ca şi acelea ale omului.

Fireşte, problema nu este de a şti dacă versiunile pisicii cu privire la conceptele de „câine" sau de „pasăre" sunt mai puţin exacte decât ale omului. Căci pisica nu ignoră doar orice principiu fundamental în virtutea căruia ceea ce se naşte din câine tot câine va fi, dar ea nu este în măsură nici să claseze un pinguin, un struţ sau un vultur între păsări, pentru simplul motiv că nu posedă absolut nici un concept în adevăratul sens al cuvântului. Şi ea nu cunoaşte nici un concept pentru că nu este în măsură să utilizeze operaţiile cu concepte în modul în care procedează cel care posedă un limbaj. Pisica nu poate avea gândul că toţi câinii au păr, nici nu se poate întreba dacă există

excepții de la această regulă, și nici nu poate reflecta la faptul că unii câini sunt mai păroși decât alții. Însă, în măsura în care gândurile conțin concepte, la fel proto-gândurile conțin proto – concepte.

Iată de ce, întrebarea noastră este atunci de a ști dacă un proto-gând poate avea în calitate de componentă recunoașterea că ceva este un câine, la fel cum se poate recunoaște ceva că este rigid sau flexibil. Eu consider că această posibilitate există cu siguranță și că Husserl are dreptate când admite că trebuie să includem aici și recunoașterea *tipurilor* de obiecte dotate cu comportamente caracteristice, despre care noi avem o experiență familiară și care suscită în noi reacții comportamentale specifice.

A invoca aici autoritatea lui Husserl poate părea, desigur, ceva tendențios, întrucât el nu distinge între gânduri și proto-gânduri, ci privește nucleul central al noemei ca fiind exprimabil în limbaj fără nici o distorsiune, în timp ce straturile care-l înconjoară nu sunt exprimabile. Aici avem slăbiciunea fundamentală a analizei sale, ca și a lui Frege dealtfel. Amândoi tratează percepția sensibilă aproape în termenii adevărului. Evident, ei au dreptate să considere că percepția nu este pur și simplu o problemă de senzație, ci are o componentă suplimentară care este cel puțin analoagă gândului. Dar niciunul nu explică acest lucru în mod acceptabil. Frege identifică pur și simplu această componentă suplimentară cu gândul, în timp ce Husserl vrea s-o explice ca o generalizare a noțiunii de sens. O slăbiciune constă în a arăta cum fuzionează gândurile cu senzațiile, iar o altă slăbiciune constă în a arăta în mod clar cum se poate generaliza noțiunea de sens.

Dar dincolo de slăbiciunea internă a celor două explicații, neajunsul cel mai mare constă în faptul că nici în concepția lui Frege și nici în aceea a lui Husserl nu este posibilă explicarea procesului perceptiv al animalelor sau al copiilor care nu posedă încă limbajul. Noi nu putem spune că animalele sunt captive în lumea internă a senzațiilor lor și că n-au capacitatea de a ajunge la o conștiință a

realității fizice. Pe de altă parte, însă, nu le putem atribui gânduri despre tipuri, gânduri exprimabile în limbaj. Dar ar fi o greşeală să presupunem că, datorită limbajului, noi, oamenii suntem de departe mai puternic şi mai precis angajaţi în procesul gândirii decât ar fi animalele în stare, pentru că noi nu ne angajăm în acest proces într-o modalitate similară cu a lor. O pisică poate percepe un câine la fel de bine ca şi un om. Nu există un motiv temeinic pentru a presupune că explicaţiile în cazul felinei şi în cazul omului ar fi total diferite cu privire la un astfel de obiect. Pentru a ajunge la o explicaţie adecvată o percepţiei, va trebui să distingem între gânduri (în sens deplin dezvoltate) şi proto – gândurile de care se folosesc atât animalele lipsite de limbaj, cât şi fiinţele umane care le utilizează, în mod frecvent, voluntar şi involuntar, chiar dacă este greu să înţelegem şi să spunem cu claritate în ce constau aceste proto – gânduri.

Capitolul 13

GÂNDIRE ŞI LIMBAJ

13.1. Filosofia gândirii

În mare măsură, discuţia de până aici nu are o legătură prea strânsă cu întrebarea noastră iniţială cu privire la originile filosofiei analitice. Dacă facem din turmura lingvistică punctul de plecare al filosofiei analitice în sens propriu, atunci fără îndoială **Tractatus-ul** lui Wittgenstein (din 1922) a constituit pasul decisiv, chiar dacă Frege, Moore şi Russel au fost cei care au pregătit terenul. Dar pe noi tocmai pregătirea acestui teren ne preocupă. Înainte ca filosofia limbajului să devină nu doar o ramură minoră strict specializată, ci trunchiul din care să crească alte ramuri, a fost necesar să se acorde această poziţie fundamentală mai întâi filosofiei gândirii. Dar acest lucru nu s-a putut întâmpla până când nu s-a diferenţiat filosofia gândirii de psihologia filosofică, adică până ce nu s-a făcut acel pas (care l-a uimit atâta pe Brentano) de expulzare a gândurilor din minte şi, în consecinţă, de înlăturare a psihologismului.

Pasul a fost făcut de către Frege şi de către Husserl (în **Logische Untersuchungen**), ultimul fiind influenţat profund de Bolzano, dacă nu, aşa după cum am mai arătat, şi de către Frege. Frege a fost primul filosof din istorie care a obţinut o explicaţie cât de cât plauzibilă în legătură cu natura gândurilor şi cu structura lor internă. Explicaţia sa este dependentă de convingerea lui cu privire la paralelismul dintre gândire şi limbaj. Interesul său a fost manifest pentru gândire şi nu

pentru limbaj de dragul limbajului. El s-a referit la acele caracteristici ale limbajului care sunt irelevante pentru exprimarea gândirii, şi a făcut acest lucru numai pentru a le lăsa la o parte. Totuşi, strategia sa de analiză a gândirii a urmărit analiza formelor în care aceasta se exprimă lingvistic sau simbolic.

Deşi el a repetat mereu că pentru gânduri şi pentru componentele acestora nu este esenţial ca noi să le sesizăm ca sensuri ale propoziţiilor şi, respectiv, ale părţilor lor, este neclar cum explicaţia sa a sensului expresiilor lingvistice ar putea fi transpusă într-o explicaţie a gândurilor luate independent de exprimarea lor în cuvinte. Dar din momentul în care filosofii au îmbrăţişat în mod conştient strategia urmată de Frege, turnura lingvistică s-a instituit decisiv.

Odată instituită turnura lingvistică, axioma fundamentală a filosofiei analitice – în conformitate cu care singura cale către analiza gândirii trece prin analiza limbajului – se impune în mod firesc. Acceptarea acestei axiome conduce la identificarea filosofiei gândirii cu filosofia limbajului sau, pentru a-i conferi un titlu mai impunător, cu teoria semnificaţiei. Aşa apare pe scenă filosofia analitică. Exemplul lui Davidson arată foarte clar că pentru filosofii analitici care rămân fideli axiomei fundamentale, teoria semnificaţiei este efectiv fondatoare pentru filosofie luată în întregul ei. În scrierile sale, care tratează o mare varietate de teme, Davidson porneşte de la o expunere a concepţiilor sale generale despre forma unei teorii a semnificaţiei, pentru a trage apoi concluzii referitoare la tema în discuţie. Prin contrast, Wittgenstein, în ultima sa perioadă, evită să construiască o *teorie* generală a semnificaţiei, considerând că orice încercare de explicaţie generală a limbajului este forţată să comprime fenomenele diferite într-o singură formă de descripţie, ceea ce conduce inevitabil la deformarea acestora. Iată de ce el va considera că abordarea nesistematică este singura posibilă. Dar şi Wittgenstein crede, la fel, că orice filosofie are ca scop să ne permită, prin examenul

global al funcționării limbajului și, în consecință, al structurii gândurilor noastre, să ajungem la o cunoaștere corectă a lumii.

Expresia „filosofia gândirii" nu este familiară, deși ea a început să fie tot mai răspândită datorită scrierilor lui Evans și ale discipolilor săi (cum este Peacocke, de exemplu), adică ale acelor filosofi care aparțin tradiției analitice dar care nu acceptă axioma fundamentală. Ei nu sunt totuși prea îndepărtați de punctul de vedere expus în aceste pagini, întrucât deși nu acordă același statut de poziție fondatoare pentru limbaj, concep în schimb filosofia gândirii drept fundament al filosofiei, așa încât arhitectura de ansamblu rămâne esențialmente aceeași pentru ei ca și pentru cei care rămân fideli axiomei fundamentale.

Filosofia gândirii este acea parte a filosofiei, căreia, Frege îi acordă (alături de filosofia matematicii) cea mai mare atenție. Frege însuși numește acest domeniu „logică", numai că acest termen, urmat de adjectivul „filosofică", ar trebui să fie rezervat domeniului inferențelor deductive. Filosofia gândirii se referă la întrebarea ce înseamnă să avem un gând și în ce constă structura gândului și a componentelor sale. Ea se ocupă cu întrebări de genul: ce înseamnă că un gând se referă la cutare sau la cutare obiect? ce înseamnă să înțelegem un concept? cum devine un concept component al unui gând? Există, desigur, pentru acest gen de întrebări un interes de lungă durată manifestat de către filosofi de diferite orientări. Dar ca domeniu particular, filosofia gândirii *n*-a apărut decât după separarea filosofiei generale de psihologie. Iar acest pas nu s-a produs până nu s-a trecut la expulzarea gândurilor din minte.

Astfel că, acest pas, făcut nu numai de către Frege, marele părinte al filosofiei analitice, ci de asemenea de către Husserl, fondatorul fenomenologiei, n-a fost decât unul din cei doi pași necesari înainte de a da un răspuns plauzibil la întrebarea „ce este un gând?". În ceea ce privește cel de-al doilea pas, abia dacă l-am evocat în această

carte. Exprimat în termeni lingvistici, el constă în recunoaşterea primatului propoziţiei în cadrul unei explicaţii a semnificaţiei. Pentru a explica sensul unui cuvânt, este necesar să determinăm contribuţia cuvântului la realizarea semnificaţiei propoziţiei care-l conţine. Asta este tot ce se aşteaptă de la respectiva explicaţie. Dacă vrem să exprimăm acelaşi pas în termenii gândirii (nu ai limbajului), atunci putem spune că e vorba despre primatul gândului complet în raport cu sensurile constitutive, adică o versiune slabă a tezei dependenţei (deja amintită), conform căreia un anumit sens nu poate fi sesizat decât ca o componentă potenţială care este parte comună pentru diferitele gânduri complete (teza dependenţei în forma sa tare pretinde că sensul este o parte *veritabilă* a unui gând complet determinat).

Aşa după cum subliniază Frege, un gând complet trebuie caracterizat prin faptul că el poate clasa, cu sens, ceva ca fiind adevărat sau fals.Aşadar, pentru a da un răspuns plauzibil la întrebarea „ce este un gând?", trebuie să relevăm de la început legătura dintre sens şi valoarea de adevăr.

Frege a fost primul care a pus în mod clar întrebarea „ce înseamnă să ai un gând?", în aşa fel încât să nu ceară un răspuns de ordin psihologic. Şi tot el a fost primul care a căutat un răspuns substanţial ştiinţific satisfăcător. Există în scrierile postume ale lui Frege un fragment interesant compus din şaptesprezece observaţii numerotate care aruncă o lumină neaşteptată asupra dezvoltării sale intelectuale[1]. S-a văzut de fapt că cele şaptesprezece „propoziţii nucleare" constituie o secvenţă din comentariul său introductiv la *Logica* lui Lotze, publicată în 1874. Noi suntem înclinaţi să-l privim pe Frege ca pe un reprezentant al logicii matematice –, de fapt primul logician al matematicii –, care a ajuns progresiv la filosofie, dezvoltându-şi proiectul său de pe un fundament pur logic al analizei şi teoriei numerelor şi elaborând argumente pentru a justifica acest proiect.

Totuşi, eu sunt convins că remarcile lui Frege cu privire la *Logica* lui Lotze au fost scrise înainte de lucrarea *Begriffsschrift* din 1879 şi reprezintă, astfel, primul text filosofic al lui Frege care ne-a parvenit. Dacă am dreptate, această scriere postumă demonstrează că el se interesa de filosofia generală înainte de a fi tentat să edifice un fundament logic pentru aritmetică. De fapt, şi în mijlocul observaţiilor sale cu privire la Lotze găsim întrebarea „ce este un gând?"Aici întâlnim prima dată teza că fundamentul legilor logice nu se poate descoperi cu ajutorul cercetărilor psihologice. Acest text stabileşte o distincţie clară între gânduri şi asociaţiile de idei, iar posibilitatea adevărului şi falsului apare ca o caracteristică proeminentă a gândului, context în care găsim şi teza nedefinibilităţii adevărului. Între preocupările strict filosofice ale lui Frege (în opoziţie cu interesele sale pur matematice) găsim încercarea primă şi persistentă de a da o definiţie a gândirii, precum şi de a stabili caracteristicile care permit separarea gândirii de *conţinuturile proprii conştiinţei.*

13.2. Limbajul în calitate de cod

Expulzarea gândurilor din minte, iniţiată de Bolzano, conduce la ceea ce se numeşte adesea „platonism", exemplificat îndeosebi prin mitologia fregeană a celei de-a „treia lumi". Deoarece, dacă gândurile nu aparţin conţinutului minţii, atunci ele trebuie să fie localizate într-un domeniu al realităţii distinct şi de lumea fizică şi de lumea interioară a experienţelor proprii. Această mitologie reprezintă bastionul lui Frege şi Husserl împotriva psihologismului. Dar nu era nevoie de acest bastion din moment ce capacitatea noastră de gândire este identificată cu capacitatea noastră de a utiliza limbajul sau cel puţin explicată cu ajutorul acesteia. Or limbajul este un fenomen social, şi nicidecum proprietatea privată a individului, iar utilizarea sa se poate observa public. Din acest motiv turnura lingvistică trebuie înţeleasă drept ceea ce permite tratarea mai departe a gândurilor în

mod obiectiv şi total distincte de fenomenele mentale interne, fără a recurge la mitologia platoniciană.

Iată de ce este periculoasă încercarea de a inversa prioritatea limbajului asupra gândirii (cu aceea a gândirii asupra limbajului), în maniera lui Evans şi a altor autori, căci într-un asemenea demers rezidă pericolul recăderii în psihologism. După Frege, păcatul esenţial al psihologismului este acela de a concepe gândurile ca fiind ceva subiectiv şi, în consecinţă, incomunicabile. Noi am putut vedea totuşi că, deşi ar exista şi gânduri incomunicabile – eventualitatea pe care Frege se vede constrâns s-o admită –, acestea nu aparţin neapărat conţinutului conştiinţei. Urmează că expulzarea gândurilor din minte nu se bazează doar pe argumentul obiectivităţii.

Afirmaţia că gândurile nu constituie elemente ale conştiinţei este mai mult sau mai puţin viciată. Căci gândurile şi fragmentele de gânduri sunt acelea care compun fluxul conştiinţei, flux pe care scriitorii încearcă să ni-l restituie. Auzim adesea persoane care spun că „au" o idee sau că gândurile „vin în minte". Drept pentru care suntem nevoiţi să admitem un concept episodic de sesizare a unui gând. Rezultatul tezei neapartenenţei gândurilor la conţinuturile mentale apare în mod clar atunci când avem în vedere concepţia despre limbaj văzut ca un cod, aşa cum procedează Saussure în următorul pasaj[2].

„Fie două persoane, A şi B, care discută. Punctul de plecare al circuitului începe în creierul uneia dintre ele, să spunem A, unde faptele de conştiinţă, pe care le vom numi concepte, sunt asociate cu reprezentările semnelor lingvistice sau ale imaginilor acustice care servesc exprimării lor. Să presupunem că un concept dat declanşează în creier o imagine acustică corespunzătoare. E vorba aici de un fenomen pur ***psihic****, urmat la rândul său de un proces* ***fiziologic****. Creierul transmite organelor fonatoare un impuls corespunzător imaginii, apoi undele sonore se propagă din gura lui A la urechea lui B: acesta este un proces pur* ***fizic****. Pe urmă, circuitul se continuă în B*

într-o ordine inversă: de la ureche la creier, având loc transmiterea fiziologică a imaginii acustice; iar în creier se produce asocierea psihică a acestei imagini cu conceptul corespunzător."

Acest mod de a concepe procesul de comunicare este de nesusținut. El imită procesul asociaționist al empiriștilor englezi. Numai că empiriștii identificau conceptele cu ideile*, acestea din urmă fiind înțelese în mod tipic ca imagini mentale. Concepția unei asociații fixe între aceste imagini mentale și imaginile sau impresiile sonore nu este absurdă ca atare. Ceea ce trebuie abandonat în primul rând din explicația empiristă este modul de a prezenta (Darstellung) conceptele – semnificații ale cuvintelor – ca imagini mentale. Dar nu se poate explica faptul înțelegerii unui cuvânt ca expresie a unui concept determinat spunând că această înțelegere constă în ceea ce cuvântul suscită în mintea subiectului referitor la un concept pe care subiectul l-a asociat în timp cuvântului, deoarece nu există un astfel de proces care să permită conceptului să ajungă în minte.

O melodie, un nume, o scenă sau un parfum păstrate în memorie pot ajunge în mintea cuiva, dar despre un concept nu se poate vorbi inteligibil în același mod. Chiar dacă conceptul n-ar putea fi sesîzat decât de către o anumită persoană, adică n-ar putea fi comunicat și altei persoane, despre el nu putem spune că ajunge în minte asemenea lucrurilor amintite mai sus. Desigur, așa după cum am văzut deja, este adevărat că trebuie să admitem un sens întâmplător, episodic, al sesizării unui cuvânt în funcție de o semnificație determinată. De fapt, un cuvânt care este ambiguu poate fi înțeles de aceeași persoană ca având o semnificație într-o anumită ocazie diferită. De aceea avem nevoie de o explicație a ceea ce înseamnă a înțelege un cuvânt cu o semnificație specifică într-o ocazie determinată. Expozeul simplist al lui Saussure nu ne dă nici o explicație în legătură cu aceasta.

---

* În ediția germană „ideile" sunt exprimate prin termenul de „Vorstellungen", fiind vorba, așadar despre ideile care ne apar în minte (N.T)

Dacă am avea, de exemplu, un concept despre o durere intermitentă, atunci conceptul trebuie să apară în minte în circumstanţe determinate, dar noi avem nevoie şi de o explicaţie a ceea ce înseamnă *aplicarea* acelui concept. De obicei considerăm că o persoană care nu poate aplica un concept, nu cunoaşte, de fapt, acel concept, aşa cum considerăm că oricine care nu cunoaşte semnificaţia cuvântului „arbore" nu va fi în stare să spună dacă un anumit lucru este arbore sau nu, sau să enunţe ceva cu privire la componenţa (sau comportamentul) unui arbore. Persoana respectivă nu poate afirma că de fiecare dată când înţelege cuvântul va avea în minte şi conceptul de arbore, fiind vorba de un concept pe care nu-l ştie aplica. De fapt, capacitatea de a aplica un concept este *constitutivă* posesiunii acelui concept. Prea puţin importă că cineva are în minte, prin aplicarea conceptului, ceva de genul reamintirii unei melodii, pentru că ceea ce apare în mintea cuiva nu este acelaşi lucru cu conceptul.

Ceea ce Frege numeşte „sens" reprezintă pentru el atât componenta decisivă a semnificaţiei cuvântului, cât şi element constitutiv al gândului. Cel puţin pentru termenii generali, sensul este strâns legat de conceptele despre care vorbeşte Saussure: un cuvânt poate exprima un anumit concept, iar cel care-l înţelege ca expresie a respectivului concept înseamnă că a sesizat sensul său. Din moment ce nu putem spune despre concepte că apar în minte în acelaşi fel ca şi imaginile mentale, rezultă că ele nu pot fi nici descrise ca şi conţinuturi ale conştiinţei. Aici găsim motivul cel mai convingător pentru admiterea axiomei fundamentale a filosofiei analitice, în conformitate cu care analiza gândurilor poate şi trebuie să împrumute calea analizei limbajului. Pentru că, în măsura în care nu putem să caracterizăm sesizarea semnificaţiei unui cuvânt ca asociere a conceptului corespondent cu cuvântul, chiar dacă subiectul dispune de concept înainte de a învăţa cuvântul, nu vom putea nici să *utilizăm*

această ipoteză pentru a explica în ce constă înțelegerea sa a cuvântului.

Firește, este posibil ca cineva care înțelege cuvântul să aibă capacitatea de a sesiza prelingvistic conceptul, dar exercitarea acestei capacități face parte din utilizarea cuvântului, numai așa putând să creditâm persoana respectivă cu o înțelegere deplină a cuvântului. Dar și în acest caz descrierea utilizării poate fi realizată explicit fără a face apel la sesizarea prelingvistică anterioară a conceptului. Iar această descriere va arăta clar, ea însăși, în ce constă sesizarea conceptului. S-ar părea astfel că o explicație a semnificației lingvistice nu se poate baza pe o concepție a gândurilor pe care locutorul ar fi fost capabil să le aibă sau a conceptelor pe care, eventual, el le-ar fi sesizat înaintea achiziției limbajului. O explicație a semnificațiilor lingvistice nu va fi în măsură să utilizeze asumpția că locutorul are deja gânduri asemănătoare cu cele pe care el învață să le exprime în cuvinte atunci când începe să asimileze limba sa maternă.

Mai degrabă, în cazul explicației semnificației lingvistice, va trebui să explicăm, prin aceasta, ce anume înseamnă să avem astfel de gânduri. Căci există multe gânduri care în mod evident sunt inaccesibile ființelor lipsite de mijloace de utilizare a semnelor lingvistice sau simbolice. Și, întrucât, toate gândurile sunt mai bine articulate în limbaj decât în orice alt proces de exprimare, rezultă că doar o teorie a semnificației unui limbaj poate furniza mijloacele de a ajunge la o explicație a gândurilor care să fie adecvată gândirii umane în general.

Din moment ce despre concepte, privite în acest sens, nu se poate spune că vin în minte la fel ca ideile, înseamnă că nu putem să le descriem ca elemente ale conținutului conștiinței. Așadar, un gând nu poate fi sesizat altfel decât ca un complex. A avea un gând înseamnă a avea un mod de activare a capacității care include sesizarea oricărui concept pe care gândul îl implică. Aceasta nu înseamnă că gândurile

trebuie să îndeplinească doar condiţia desemnată de Evans ca „exigenţă a generalităţii", în conformitate cu care, de exemplu, nimeni nu poate avea gândul „acest trandafir are un parfum dulce", fără a cunoaşte (măcar aproximativ) ce sunt trandafirii, sau fără a fi în măsură să aibă alte gânduri relative la acel trandafir, ori a şti clar ce înseamnă că alte lucruri au sau nu au un miros dulce.[3)] Aceasta înseamnă că nimeni nu poate avea un astfel de gând fără a-i sesiza complexitatea, adică, în exemplul de mai sus, fără a avea o idee despre modul în care el însuşi gândeşte trandafirul şi, făcând aceasta, el se gândeşte la ceva care poate fi adevărat şi pentru alte lucruri şi poate fi fals pentru altele.

13.3. Gândurile sunt conţinuturi ale conştiinţei?

Cum se poate ca, pornind de la premisa că conceptele nu reprezintă conţinuturi ale conştiinţei, să ajungem la concluzia că nici gândurile nu sunt conţinuturi ale conştiinţei? Putem argumenta că din moment ce gândul constituie un complex, iar componentele complexului nu sunt conţinuturi mentale, atunci nici complexul însuşi nu poate fi un conţinut mental? Se pare că această concluzie nu se poate impune imediat, deoarece imposibilitatea apartenenţei unui concept la conţinuturile mentale s-ar putea explica prin teza dependenţei, în conformitate cu care un concept nu are existenţă independentă şi, astfel, nu poate nici să apară în mod independent în minte. Un concept nu poate exista decât în calitate de component al unui gând, şi doar acesta din urmă poate fi susceptibil de a apărea în minte*. Astfel, deşi concepţia lui Saussure despre limbaj în calitate de cod va trebui înlăturată, nici teza lui Frege, după care *gândurile* nu reprezintă conţinuturi ale conştiinţei, nu are încă un temei.

Pe nesimţite, aceste chestiuni ne-au condus la identificarea conceptului, exprimat printr-un cuvânt, cu sensul său, ceea ce nu este

---

* Chiar dacă nu suntem conştienţi de acest lucru (N.T)

prea corect. Sesizarea sensului unui cuvânt este mai degrabă indiciul posedării conceptului corespunzător. Dar şi mai grav este faptul că am revenit la concepţia conform căreia sensul există dinainte în minte, dacă numai în combinaţie cu alte sensuri poate forma un gând complet. O asemenea concluzie este aproape inevitabilă atâta timp cât rămânem ataşaţi mitologiei fregeene. Dar, întrucât noi am înlăturat această mitologie, va trebui să înlăturăm şi ideea că gândul există dinainte în minte ca un obiect de observaţie. Această imagine mitologică este funciar incoerentă. Nu există nici o contradicţie între a spune că acest pupitru nu aparţine minţii mele, ci este un constituient al realităţii fizice exterioare ei, şi a afirma că eu îl percep în virtutea unei reprezentări vizuale. Căci eu devin conştient de existenţa acestui pupitru datorită unei impresii vizuale.

Însă, aşa cum am văzut deja, teoria lui Frege susţine nu numai că un gând care mă preocupă nu aparţine minţii mele, ci că el este componentul unei realităţi imateriale exterioare minţii. Mai mult, sesizarea gândului nu se face într-un mod mijlocit cu ajutorul a ceva din mintea mea, ci gândul este mai degrabă oferit minţii mele în mod *direct*, nemijlocit, fără a fi totuşi un conţinut al minţii mele. O asemenea concepţie este contradictorie.

Dacă posedarea unui concept reprezintă o capacitate, atunci ceea ce corespunde esenţei sale nu poate fi altceva decât arierplanul posesiunii unui gând. Am spus mai sus că sesizarea sensului unui cuvânt este indiciul specific al posedării conceptului corespunzător acelui cuvânt, dar această formulare nu este totuşi prea exactă. După o interpretare dispoziţională, expresia „a sesiza sensul" este ea însăşi o capacitate, de exemplu de a recunoaşte adevărul sau falsul enunţurilor care conţin cuvântul în discuţie. Şi chiar într-o interpretare episodică, e vorba mai degrabă de o propensiune de a considera sau de a reacţiona într-o manieră sau alta în legătură cu un enunţ de acest gen. Sesizarea sensului unui cuvânt care exprimă un concept determinat va fi mai

bine descrisă ca un set de capacităţi ce formează o specie, iar posesiunea conceptului va reprezenta genul superior. El formează arierplanul esenţial pentru a sesiza gândul exprimat de un enunţ, înţeles sau pronunţat, căci simpla exprimare a enunţului seveşte la exprimarea gândului, iar simpla înţelegere a enunţului este suficientă pentru a putea comunica, fără ca cel care cunoaşte limbajul să fie nevoit să realizeze o operaţie mentală suplimentară.

Tocmai fiindcă posedarea unui concept constituie arierplanul unei sesizări episodice a gândului – adică ceea ce numim cu termenul *a avea* un gând –, gândurile ne apar în minte nu numai în expresia unor propoziţii complete, ci adesea şi sub alte forme. Să ne oprim la următorul exemplu. Un bărbat îşi caută ochelarii în buzunare, dar nu-i găseşte. Privindu-şi vesta, rămâne consternat. Am putea intitula această scenă: „unde sunt ochelarii?" Ah, azi dimineaţă am schimbat costumul şi am uitat să-i scot din cealaltă vestă". Se poate ca acompaniamentul verbal al cursului gândurilor sale să fie minim sau chiar inexistent. Chiar dacă el enunţă faza „mi-am lăsat ochelarii în cealaltă vestă", gândul său nu s-ar fi putut exprima decât cu ajutorul arierplanului, adică în virtutea cunoaşterii sale a limbajului.

Nu există deci nici un mister că în cazul imaginat, arierplanul acţiunilor, al sentimentelor şi al percepţiilor este cel care face posibilă atribuirea îndreptăţită a acestor gânduri. Cele două circumstanţe – faptul că el se preocupă de locul unde pot fi ochelarii şi faptul că a mai avut asemenea experienţe – suficiente pentru a-şi aminti că a avut o altă vestă, devin pentru o persoană dotată cu concepte adecvate drept un vehicul al gândirii. Noi avem aici un caz limită despre ceea ce se întâmplă atunci când se exprimă un gând complex cu ajutorul doar a unu sau două cuvinte de uz personal (de exemplu, într-o notă pentru un discurs) sau când se exprimă ceva familiar (despre un subiect asupra căruia s-a discutat deja).

Toate acestea ajută la clarificarea noțiunii de conținut al minții (așa cum a fost utilizată aici). Este vorba despre ceva a cărei prezență este independentă de toate circumstanțele arierplanului. În exemplul nostru, gândul de a-și fi lăsat ochelarii în altă vestă apare în mintea bărbatului în momentul în care expresia sa de zăpăceală se transformă în una de iritare. Dar aceasta nu este deloc un conținut al minții în sensul pe care l-am explicitat.

13.4. Anterioritatea gândirii față de limbaj

Astfel de cazuri de gândire abia verbalizată sau chiar neverbalizată măresc atracția spre un drum mai natural, al unei strategii orientale într-o direcție opusă, care să explice limbajul prin gânduri concepute independent de limbaj, și nu invers. Căci dacă posesia de concepte relevante este suficientă pentru a constitui arierplanul posedării anumitor gânduri, și dacă este posibil să exprimăm posesia acestor concepte într-un comportament nonlingvistic, atunci va fi posibil să explicăm ce înseamnă a avea un gând fără a recurge la expresia sa lingvistică. O atare strategie filosofică de explicație, susținută de Roderick Chisholm, ne va conduce cu necesitate înapoi la concepția de nesusținut a limbajului în calitate de cod, ilustrată prin citatul din Saussure. Așa ceva e posibil, totuși, datorită respingerii identificării fregeene a sensului cuvântului cu constituentul corespunzător al gândului.

Din această perspectivă, înțelegerea unui enunț sau, mai bine, a unei expresii particulare a acestuia, poate implica faptul că ascultătorul recunoaște că îi este necesar un anumit gând (ceea ce nu înseamnă că el trebuie să-l accepte ca adevărat). Importanța unui cuvânt din enunț nu va proveni din faptul că el reprezintă constituentul corespunzător al gândului, ci din faptul că este un semnal care delimitează gândul pe care ascultătorul trebuie să-l aibă.

Numai că printr-o astfel de abordare ne aflăm într-o situaţie similară cu aceea a alunecării într-un psihologism pe care Frege şi Husserl voiau să-l evite cu orice preţ. Dar eu n-am intenţia de a intra aici în detaliile dezbaterii complexe din punctul de vedere al unei explicaţii filosofice cu privire la anterioritatea gândirii sau a limbajului. Argumentul meu pentru a face distincţie între gândurile autentice şi protogânduri se bazează pe presupoziţia că o fiinţă lipsită de limbaj nu poate dispune de conceptele exprimabile verbal. Aşadar, va trebui să facem un examen minuţios conceptelor pe care le-ar putea poseda fiinţele lipsite de limbaj, pentru a şti apoi ce fel de gânduri – în sensul propriu al cuvântului – se pot atribui unor astfel de fiinţe.

Este evident, de exemplu, ca fapt empiric, că un câine poate să-şi amintească locul unde şi-a ascuns provizia de oase, iar o veveriţă locul unde şi-a făcut depozitul de alune, dar niciunul nu poate realiza că a uitat ceva undeva. Motivul fundamental şi evident este că aceste animale, spre deosebire de noi, n-au o memorie pentru evenimente specifice trecutului. Şi asta datorită faptului că ele nu posedă concepte necesare pentru a localiza evenimentele în trecut. O ipoteză cel puţin plauzibilă ar fi aceea de a admite că aceste concepte nu sunt accesibile decât fiinţelor prevăzute cu limbaj, iar limbajul include un anumit sistem de datare absolută sau relativă la prezent. Şi dacă lucrurile stau aşa, atunci un gând precum acesta, „mi-am uitat ochelarii într-o altă vestă", poate apărea fără nici o verbalizare, dar numai la fiinţele care utilizează un limbaj.

Temeiul veritabil al teoriei apărate de Frege, Bolzano şi Husserl, în conformitate cu care gândurile şi componentele lor semantice nu sunt conţinuturi mentale, nu se găseşte, aşadar, acolo unde credea Frege, respectiv în obiectivitatea gândirii şi în subiectivitatea minţii (a conştiinţei), ci mai degrabă în diferenţa categorială dintre gânduri şi imaginile mentale, pe de o parte, dintre gânduri şi impresiile sensibile, pe de altă parte. Inventată pentru a apăra această teorie, mitologia celei

de-a „ treia lumi" nu făcea altceva, în realitate, decât s-o submineze. Sesizarea gândurilor de către noi nu poate fi mijlocită, iar despre ceea ce avem o cunoaştere imediată nu poate fi decât un conţinut mental. Totuşi, o teorie precum aceea a lui Evans, care explică limbajul prin gândire, nu este expusă pericolului de a neglija distincţia dintre gânduri şi reprezetări (idei), în sensul lui Frege, chiar dacă este formulată destul de imprecis. Rămâne însă pericolul să se ignore miza insistenţei lui Frege asupra comunicabilităţii gândurilor. Ceea ce va trebui să explicăm în continuare.

13.5. Comunicabilitatea gândurilor

Când e vorba de subiectivitatea a ceea ce Frege numeşte „reprezentări" (Vorstellungen), el formulează frecvent concluzii neconvingătoare, mai slabe decât s-ar dori argumentarea. Astfel, de exemplu, el susţine că noi nu putem şti dacă impresia sensibilă a cuiva este aceeaşi cu a noastră, în timp ce el ar trebui să ajungă la concluzia că această problemă este lipsită de sens. Şi constată că noi nu putem comunica niciodată în mod complet reprezentările şi senzaţiile noastre la alţii, în timp ce argumentele sale implică faptul că noi nu le putem pur şi simplu comunica.Apare astfel o anumită încurcătură cu privire la corectitudinea acestor argumente. În fond, concepţia exagerată a lui Frege despre subiectivitatea radicală a „reprezentărilor" provine din eşecul său de a aplica acestora propria sa teorie. Mai exact, provine din eşecul său de a extrage consecinţele propriei sale filosofii a gândirii şi limbajul din perspectiva epistemologiei. El a remarcat odată, în trecere, că procesul de cunoaştere se realizează prin judecăţi [4]. În caracterizarea lui Frege, o judecată este „înaintarea de la un gând la o valoare de adevăr"[5].

Judecăţile şi, de fapt, cunoaşterea, sunt supuse aceloraşi constrângeri ca şi gândurile. Dacă, în esenţă, gândurile sunt comunicabile, atunci şi judecăţile trebuie să fie, în esenţă,

comunicabile, ceea ce înseamnă că orice cunoaştere la care putem accede trebuie să fie comunicabilă. În articolul său „Der Gedanke", revenind asupra a ceea ce spusese şi admiţând ideea că pot exista gânduri necomunicabile, Frege comite o eroare [6)]. Este adevărat că, dacă spun cuiva: „eu m-am rănit", există un sens în care interlocutorul meu nu poate să gândească gândul aşa cum l-am exprimat eu. Dacă el gândeşte: „ şi eu m-am rănit", el nu gândeşte de fapt acelaşi gând pe care l-am exprimat eu (în sensul fregean al termenului „gând"), căci el gândeşte cu privire la o persoană diferită, de unde urmează că gândul său ar putea fi fals dacă al meu este adevărat.

Dacă, pe de altă parte, el gândeşte: „Dummett s-a rănit", din nou el nu poate gândi gândul pe care eu l-am exprimat, deoarece el nu mă individualizează ca obiect al gândului său aşa cum o fac eu însumi, de unde decurge că e posibil ca gândul său – în cazul în care mă confundă cu altcineva – să fie din nou fals în timp ce al meu este adevărat. În acest sens Frege are dreptate când afirmă că pronumele primei persoane – „eu" – reprezintă un mod în care îmi atribui ceva mie însumi, ceea ce înseamnă că nu-l pot atribui nicidecum altcuiva. Dar de aici nu urmează cu necesitate că eu am eşuat în comunicare. Deşi o altă persoană nu poate *gândi* gândurile mele, interlocutorul poate cunoaşte exact ce gânduri am exprimat. Deşi el nu poate gândi despre mine în aceeaşi manieră în care eu mă gândesc la mine atunci când vorbesc la persoana întâi, el cunoaşte în ce manieră m-am gândit la mine însumi, adică exact aceeaşi manieră în care el însuşi se gândeşte la sine atunci când vorbeşte despre *el însuşi* la persoana întâi.

Dacă ceea ce este valabil pentru cunoaştere este, de asemenea, valabil pentru orice gen de percepţie, vom ajunge la următoarele două concluzii:

a) nu se poate gândi la un obiect şi, deci, acesta nu poate fi perceput decât dacă este dat într-o manieră particulară; b) pentru orice manieră de a gândi un obiect, trebuie să fie posibil ca şi altă persoană

să-l conceapă. Aceste două principii sunt aplicate în mod normal de către Frege atât pentru obiectele lumii fizice, cât şi pentru obiectele abstracte pe care el le consideră obiective dar nonreale. Totuşi, în măsura în care aceste principii sunt foarte generale, ele ar trebui să se aplice şi conţinutului conştiinţei. Cunoaşterea noastră a obiectelor interioare ar trebui să fie *mijlocită de gândire, ca şi cunoaşterea* obiectelor exterioare în percepţia sensibilă. Urmează că „reprezentările" trebuie să fie şi ele comunicabile.

În pofida tendinţei noastre incorigibile de a crede contrariul, nu poate exista nici o caracteristică a senzaţiilor noastre care să nu poată fi comunicată altora, deşi există un număr mare de caracteristici pe care le păstrăm efectiv numai pentru noi. Nu are nici un sens să afirmăm că există ceva despre care nu putem vorbi. Căci dacă nu putem vorbi despre ceva, atunci este imposibil ca tentativa noastră de a vorbi despre acel ceva să reuşească. Nimic nu exclude posibilitatea ca noi să avem senzaţii, fără să fim conştienţi de ele. Poate că aceasta este condiţia diverselor organisme inferioare şi poate a efectelor anestezicelor neliniştitoare, sub acţiunea cărora pacientul manifestă toate reacţiile obişnuite la suferinţă, pentru a afirma pe urmă că n-a simţit nimic. Totuşi, după părerea noastră, în stare normală, a avea o senzaţie înseamnă să fim conştienţi de ea, adică să avem un gând cu privire la ea. Iată de ce nu putem atribui astfel de senzaţii fiinţelor care nu pot avea cel puţin proto-gânduri.

A recunoaşte că „reprezentările" sunt comunicabile, contrar opiniei lui Frege, nu şterge nicidecum distincţia între reprezentări în calitate de conţinuturi mentale, şi gândurile care n-au această calitate. Comunicabilitatea reprezentărilor rezidă în comunicabilitatea gândurilor. Mai exact, spunând că reprezentările sunt comunicabile, noi *vrem să spunem* că gândurile referitoare la ele sunt comunicabile. Ar fi lipsit de sens să spunem despre un conţinut mental că poate fi comunicat în acelaşi mod ca un gând. A contesta convingerea lui

Frege în conformitate cu care conţinutul conştiinţei nu este comunicabil înseamnă implicit a slăbi forţa atacului său şi al lui Husserl împotriva psihologismului. Căci psihologismul pe care îl repudiază ei împărtăşeşte, ca şi ei, ideea că procesele psihice şi conţinuturile mentale (care sunt obiectele proceselor psihice) sunt esenţialmente particulare.

Un astfel de psihologism este constrâns să recurgă la *presupoziţia* că fenomenele particulare ce apar în conştiinţa unui subiect sunt în mod esenţial similare cu cele care apar în conştiinţa altuia. Aceasta trebuie să fie o presupoziţie pentru psihologism (sau, în cel mai bun caz, o ipoteză probabilă dar neverificată), întrucât acesta, ca şi Frege, apără punctul de vedere conform căruia nu există nici o modalitate de a compara cele două seturi de fenomene mentale. Astfel e posibil să nu existe nici o concepţie validă despre conţinuturile mentale, concepţie în conformitate cu care argumentele lui Frege şi Husserl împotriva psihologismului – argumente bazate pe obiectivitatea sensului –, să dovedească faptul că sensul nu depinde efectiv de procesele psihice. E drept, sensul nu depinde efectiv de procesele psihice. Dar nu trebuie exclus faptul că *argumentele* lui Frege şi Husserl se bazează pe o concepţie eronată cu privire la mental, concepţie împărtăşită şi de apărătorii psihologismului. Totuşi, aceste argumente nu trebuie înlăturate. Ele rămân ca un bastion durabil contra oricărei concepţii care urmăreşte să facă sensurile (pe care noi le ataşăm expresiilor sau conceptele pe care le aplicăm) dependente de procesele sau stările interne incomunicabile.

Astfel de concepţii sun întotdeauna atrăgătoare. Exemplul cel mai faimos îl găsim în cazul definiţiei ostensive particulare, unde fiecare subiect determină sensul pe care-l asociază unei expresii pentru proprietăţile observabile, cum este în cazul culorilor. Un alt exemplu este ideea că fiecare dintre noi atribuie semnificaţii expresiilor aritmetice prin referire la sesizarea sa intuitivă a structurii sistemului

de numere naturale, sesizare care – aşa cum dovedeşte demonstraţia lui Gödell a incompletitudinii aritmeticii – nu poate fi complet exprimată. Orice concepţie de acest gen interpretează comunicarea ca fiind bazată pe credinţă. Căci a şti dacă celălalt înţelege cuvintele mele conform cu semnificaţia pe care eu doresc s-o comunic depinde de procesele care se desfăşoară în mintea sa, procese pe care el nu le poate comunica şi despre care eu n-am cunoştinţă. Şi, întrucât semnificaţia pe care eu doresc s-o comunic depinde în acelaşi mod de procesele care au loc în mintea mea, convingerea că noi ne înţelegem se bazează pe credinţa, niciodată verificată, a similarităţii proceselor noastre psihice.

Din cauză că se bazează pe o credinţă, această concepţie a intersubiectivităţii este inacceptabilă, ceea ce poate să explice de ce Frege a refuzat să recunoască orice categorie a intersubiectivităţii în lipsa obiectivităţii totale. Căci o concepţie care presupune credinţa în similitudinea proceselor interne subiective ale minţii este în contradicţie cu teza comunicabilităţii gândurilor. Noi vorbim o limbă comună, iar această limbă am învăţat-o exclusiv cu ocazia proceselor care se desfăşoară sub ochii tuturor – respectiv, cu ocazia practicii altor locutori şi prin intermediul relaţiilor pe care le întreţinem cu aceştia – ceea ce implică şi corecţiile pe care ei le aduc erorilor noastre. În consecinţă, tot ceea ce contribuie la determinarea semnificaţiei cuvintelor unui limbaj trebuie să fie vizibil. Semnificaţiile cuvintelor nu pot să depindă de ceea ce se desfăşoară ăn minţile noastre, inaccesibile altor locutori, şi n-ar putea depinde de aşa ceva chiar dacă ar avea sens să vorbim despre astfel de procese interne inaccesibile.

Iată de ce programul lui Evans se expune pericolului de a aluneca în cadrele acestui gen de concepţie ilegitimă şi de a intra în contradicţie cu teza comunicabilităţii gândurilor. Deoarece dacă semnificaţiile cuvintelor sunt explicate prin referinţa la tipul de gânduri exprimate de vorbitor şi la acelea pe care ascultătorul trebuie

să le aibă pentru a înţelege ce spune vorbitorul, este inevitabil să ne concentrăm asupra proceselor interne din minţile indivizilor avuţi în vedere. Semnificaţia unei expresii din limbajul comun este obiectivă din cauză că respectiva expresie este înţeleasă în modul în care un vorbitor competent o utilizează. Dar dacă semnificaţia este descrisă prin referinţă la gândurile necesare pe care vorbitorul şi ascultătorul trebuie să le aibă pentru a folosi expresia, sau pentru a o înţelege corect, atunci legătura cu utlizarea comună observabilă se rupe, întrucât noi n-avem un criteriu comun asupra faptului că cineva are un gând necesar de acest tip.

13.6. Caracterul social al limbajului şi caracterul individual al credinţei

Din cele spuse mai sus nu trebuie să se tragă concluzia că o explicaţie a limbajului poate neglija toate aspectele specifice locutorului individual, punând accentul doar pe ceea ce ţine de limbaj ca instituţie socială. Dimpotrivă, într-o descriere realistă a practicii lingvistice este esenţial să se realizeze un echilibru subtil între elementele individuale şi cele sociale ale realităţii. Aceasta înseamnă că noi trebuie să fim în măsură să explicăm noţiunea de înţelegere a locutorului individual, respectiv a limbajului său, înţelegere adesea parţială şi eronată. Adică trecerea de la ceea ce vorbitorul vrea să spună în exprimarea sa la ceea ce el crede, doreşte sau simte, ne conduce de la faptele sociale la fapte relative la locutor.

Rostirea, exprimarea unui vorbitor depinde în primul rând de utilizarea corectă a cuvintelor din limbajul comun şi numai într-o măsură foarte mică de intenţiile sale. Conţinutul exact al credinţei astfel exprimate depinde totuşi de modalitatea în care locutorul sesizează personal acele cuvinte. Aceasta se poate observa în două cazuri evidente şi în unul mai puţin evident. Cazul cel mai evident este acela al neînţelegerii semnificaţiei unui cuvânt din limbajul comun, când vorbitorul formulează neadecvat ceea ce crede. Pentru a decela

ceea ce vrea să spună, noi va trebui să arătăm cum înțelege el cuvântul și nu ceea ce înseamnă cuvântul efectiv. În al doilea rând, datorită unei caracteristici larg răspândite în practica noastră lingvistică, profităm de existența semnificațiilor acceptate pentru a folosi cuvinte pe care le înțelegem imperfect. Atunci când un mecanic îmi spune că există o scurgere pe la o garnitură a mașinii mele, eu pot să spun unei terțe persoane că mașina mea este la atelier pentru reparația garniturii. Eu am un temei suficient pentru a crede în adevărul acestui enunț, și el îmi permite să transmit informații plauzibile, chiar dacă eu n-am o idee prea clară despre ceea ce este o garnitură, respectiv dacă aceasta este o parte a mașinii și dacă ea se poate „scurge".

În enunțul meu eu am *spus* desigur că garnitura se află în reparație, dar nu pot afirma că eu *cred* că garnitura este în reparație, ci doar că există ceva care se numește „garnitură". În cele două cazuri, cuvântul în discuție are, în limbajul comun, o semnificație ignorată de vorbitor, dar cunoscută de către ceilalți.

Există însă cazuri în care nu se poate afirma de către nimeni că ar cunoaște tot ceea ce implică utilizarea unui anumit cuvânt într-un anumit limbaj. Numele de locuri ne oferă un exemplu excelent în acest sens. Despre cineva care n-a auzit niciodată de Bologna, sau știe doar că este un oraș undeva în Europa, ori știe că se găsește în Italia, dar nu știe dacă e vorba de un oraș, de un loc sau de un munte, nu se poate spune că el știe sau crede ceva în legătură cu Bologna. Folosind numele de „Bologna", el se referă desigur la acest oraș, dar se găsește în aceeași poziție ca și mine când foloseam expresia „garnitură". Nici o afirmație nu-i permite să exprime mai mult decât faptul că el crede ceva cu privire la un oraș sau la un loc numit „Bologna". În plus, îi este imposibil să precizeze ceea ce trebuie știut în legătură cu un oraș cu numele de „Bologna", respectiv de a spune ceva calificat pentru cineva care poate că știe sau crede ceva în legătură cu Bologna. Dar mai important este faptul că n-are sens să întrebăm ce trebuie să știm

pentru a şti tot ceea ce determină utilizarea numelui de „Bologna" în limbajul comun.

Relevant pentru folosirea numelor de locuri este faptul că există mijloace recunoscute de a ajunge la locurile pe care le desemnează, la fel cum există procedee recunoscute de a şti dacă s-a ajuns la locul în discuţie. Aceasta înseamnă, în primul rând, că nu doar instituţiile hărţilor geografice şi ale atlaselor aparţin practicii comune care determină utilizarea numelor de locuri, ci şi organizarea sistemelor de transport, a birourilor de voiaj, etc. În al doilea rând, numele de „Bologna" înseamnă nu numai „locul pe care cei care trăiesc acolo îl numesc Bologna", ci faptul că numele pe care îl folosesc locutorii *este* efectiv un element al complexului care constituie utilizarea acestui nume.

Totuşi, din cele spuse mai înainte nu trebuie să înţelegem că numai practicile care stabilesc situaţia unui oraş, a unui munte sau a unui fluviu contribuie la determinarea semnificaţiei unei expresii ca expresie a limbajului comun. Numele de locuri nu diferă doar în funcţie de obiectul desemnat – un oraş, o câmpie, o regiune sau o ţară –, ci se disting şi după faptul că ele pot numi un loc cunoscut, faimos ori unul puţin cunoscut. Numele, în special cele ale oraşelor celebre – ca de exemplu, Atena, Moscova, Dehli sau Pekin – îşi extrag esenţialul semnificaţiei lor din celebritatea purtătorilor acestor nume. Când nu cunoşti nimic despre Imperiul roman sau despre papalitate nu poţi pretinde că ai o înţelegere adecvată a numelui de „Roma". Pentru a-l înţelege, trebuie să cunoşti aceste lucruri şi, mai mult, să ştii că ele sunt în general cunoscute. Iată de ce formularea americană „Roma, Italia" este cât se poate de caraghioasă: căci nu poate exista decât o singură Romă, adică o Romă *simpliciter,* după care sunt numite Roma (Ohio), Roma (New York), Roma (Nebraska) etc.

Să reţinem că, în principal, utilizarea numelor de locuri este un exemplu al faimosului fenomen de „diviziune a muncii lingvîstice",

pentru a relua expresia lui Putnam[7)] şi chiar un exemplu mult mai relevant decât al său. Putnam se ocupă de termeni precum cel de „aur" – dar eu m-aş opri de exemplu la cel de „temperatură", care este un caz mai interesant –, adică la termeni care funcţionează simultan ca şi cuvinte ale limbajului cotidian şi ca termeni tehnici sau teoretici. În acest caz utilizarea cotidiană este subordonată celei tehnice. Când chimistul sau specialistul aurar spun despre un anumit material că nu este aur, cel care utilizează expresia în sens cotidian este gata să recunoască. Unele persoane, respectiv experţii, cunosc semnificaţia completă a unor astfel de cuvinte, căci ei cunosc şi utilizarea cotidiană a acestor cuvinte.

De altfel, putem spune şi despre cei care utilizează limbajul cotidian că înţeleg în totalitate semnificaţia acestor cuvinte, deşi ei recunosc autoritatea superioară a experţilor în legătură cu aplicarea respectivelor cuvinte. Dar utilizarea numelor de locuri nu reprezintă ceva despre care am putea spune că *ştim* totul. O componentă esenţială a modului nostru de aplicare a numelor de locuri pe suprafaţa pământului este posibilitatea de a realiza hărţi parţiale cu ajutorul diferitelor procedee de proiecţie. Iată de ce tehnicile complexe de măsurare şi de cartografiere joacă un rol important în ţesătura de practici care constituie utilizarea de către noi a numelor de locuri. Informaţia relevantă furnizată de hărţi pentru utilizarea unui nume particular de loc nu poate fi redusă însă la o listă exhaustivă şi memorabilă, pe care s-o înveţe cineva, cum ar fi gradele de latitudine şi longitudine, altitudinea faţă de nivelul mării etc. Acest lucru este valabil chiar şi pentru cine are posibilităţi de transport către asemenea locuri.

Cele mai clare cazuri sunt acelea în care utilizarea limbajului nu se face decât amestecat cu o multitudine de practici nonlingvistice. Existenţa drumurilor şi a căilor de navigaţie, iar în zilele noastre a căilor ferate şi aeriene, şi chiar agenţiile de voiaj, reprezintă tot atâtea

lucruri care intervin în mod esenţial în „jocul de limbaj" al numelor de locuri, pentru a relua terminologia lui Wittgenstein.

Aşa după cum se poate observa, avem aici o manifestare proeminentă a caracterului social al limbajului. Totuşi, când e vorba să descriem exact ceea ce un vorbitor crede şi exprimă atunci când enunţă o propoziţie care conţine un nume de loc, noi vom avea în vedere exclusiv relaţia pe care vorbitorul o stabileşte el însuşi între nume şi loc. Firește, nu avem nici un temei să impunem şi să pretindem o astfel de precizie. Este suficient ca vorbitorul să utilizeze numele şi ca el să ştie destul pentru a considera că este în stare să aibă o credinţă în legătură cu acel loc. În cazurile delicate trebuie să avem, totuşi, foarte multă grijă, ca în faimosul exemplu despre Pierre al lui Kripke[8)*].

13.7. Idiolect şi limbaj comun

Trecerea de la ceea ce vorbitorul individual spune la ceea ce el gândeşte – adică trecerea de la ceea ce înseamnă cuvintele pe care el le foloseşte în limbajul comun la conţinutul credinţelor sale – se realizează prin intermediul înţelegerii sale personale a limbajului. Şi după cum am văzut în exemplul numelor de locuri, nu putem asimila întotdeauna înţelegerea sa a cuvintelor pe care le utilizează cu semnificaţia acestora pentru el în limbajul comun. Totuşi, problema decisivă este de a şti dacă trebuie să considerăm primordial limbajul comun sau înţelegerea sa personală. Dacă abordarea filosofiei gândirii prin intermediul filosofiei limbajului urmăreşte să asigure obiectivitatea gândirii fără să recurgă la o mitologie de tip platonic,

---

* Kripke imaginează următorul exemplu: Pierre este un individ care vorbeşte numai franceza. El a auzit despre un oraş numit „Londra" doar în franceză şi îşi însuşeşte fraza „Londra este frumoasă". Pe urmă el va trăi la Londra fără să ştie foarte exact că acest oraş este tocmai acela despre care avea fraza în franceză. Locuind într-un cartier urât, el este dispus acum să afirme în engleză că „Londra nu este frumoasă". Criteriile obişnuite de atribuire a credinţelor ne conduc la concluzia că Pierre crede în propoziţii contradictorii (N.T.)

atunci trebuie să concepem limbajul ca o instituţie socială, ca o proprietate comună membrilor unei comunităţi.

Aceasta presupune ca o teorie a semnificaţiei să înceapă prin a explica ce înseamnă faptul că expresiile dintr-un limbaj comun – cum ar fi italiana, engleza sau malayeza – au mai întâi semnificaţiile lor, şi numai după aceea, recurgând la această explicaţie, se poate spune în ce constă înţelegerea

acestui limbaj de către un locutor individual şi în ce măsură acesta afectează interpretarea propriilor sale expresii şi a atitudinilor propoziţionale atribuite.

Alternativa la această situaţie ar înseamna să punem pe primul loc noţiunea de idiolect, adică un limbaj aşa cum este înţeles de locutorul individual, şi să explicăm faptul cum acest locutor reuşeşte să asocieze diferitele semnificaţii la cuvintele din idiolectul său, apoi cum apare limbajul comun ca un set de idiolecte suprapuse. Nu este necesar ca această abordare acestui limbaj de către un locutor individual şi în ce măsură acesta afectează interpretarea propriilor sale expresii şi a atitudinilor propoziţionale atribuite.

Alternativa la această situaţie ar însemna să punem pe primul loc noţiunea de idiolect, adică un limbaj aşa cum este înţeles de locutorul individual, şi să explicăm faptul cum acest locutor reuşeşte să asocieze diferitele semnificaţii la cuvintele din idiolectul său, apoi cum apare limbajul comun ca un set de idiolecte suprapuse. Nu este necesar ca această abordare să ia forma unei teorii psihologice. Iar în particular, nu e nevoie să înlăturăm axioma fundamentală a filosofiei analitice, respectiv teza priorităţii limbajului în raport cu gândirea în ordinea explicaţiei. În cazurile tipice se porneşte de la ipoteza că locutorul îşi asumă implicit o teorie a semnificaţiei din idiolectul său. În celebrul său articol despre cele „Două dogme ale empirismului", Quine prezintă într-un mod cu totul individualist o imagine a limbajului ca

reţea articulată de enunţuri, adică, pentru el, un limbaj nu poate fi conceput decât ca idiolect al unui vorbitor individual.[9]).

Conform acestei imagini, în fiecare moment există o funcţie parţială care permite enunţurilor din limbaj să primească o valoare de adevăr. Variaţiile acestei funcţii provin din influenţa experienţei – manifestată numai în limitele reţelei – şi, totodată, din relaţiile reciproce dintre enunţurile din interiorul reţelei, ceea ce permite atribuirea de noi valori de adevăr pentru ceilalţi. Din moment ce această concepţie nu ţine seamă nici de dezacordurile dintre indivizi, nici de diferenţele dintre experienţele lor, ea nu poate fi considerată decât cel mult o reflectare a schimburilor intervenite în credinţele locutorului individual sub influenţa experienţelor sale personale, credinţe stabilite prin acceptarea sau respingerea enunţurilor care le exprimă.

Apoi, în cartea sa *Word and Object*, Quine modifică această imagine pentru a lua în calcul caracterul social al limbajului[10] Unele concepte introduse în această carte depind esenţialmente de prezenţa unei multiplicităţi de vorbitori ai limbajului. De exemplu, enunţurile de observaţie se disting de alte enunţuri ocazionale, deoarece stimulii lor de semnificaţie rămân constanţi de la un vorbitor la altul („stimulii de semnificaţie" ai unui enunţ constau în înclinaţia diferiţilor stimuli senzoriali de a se pune rapid în acord sau în dezacord cu acesta) Variaţia, de la un vorbitor la altul, a stimulilor de semnificaţie în enunţurile ocazionale care nu sunt enunţuri de observaţie, reflectă diferenţa dintre cunoştinţele de arierplan ale vorbitorilor individuali. Desigur, Quine s-a bazat pe teza că este imposibil să separi semnificaţia de o teorie acceptată, dar această teză nu este valabilă decât pentru o teorie *general* acceptată.

Cel puţin după explicaţia pe care o dă în *Word and Object*, cunoştinţele şi credinţele unui locutor individual, prin care el se diferenţiază de alţi locutori, pot fi distinse de semnificaţiile pe care el

le asociază cuvintelor sale, dacă admitem ideea că aceste semnificaţii sunt date respectivelor cuvinte în limbajul comun. Dar după publicarea lucrării *Word and Object*, Quine a avut tendinţa de a reveni la poziţia din articolul despre cele „Două dogme", în care acordă prioritate noţiunii de idiolect. Însă în ultimele sale lucrări, el nu poate menţine ipoteza că semnificaţiile pe care locutorul le asociază propriilor cuvinte şi pe care intenţionează să le comunice sunt aceleaşi cu semnificaţiile cuvintelor sale din limbajul comun.

În consecinţă, problema *interpretării* discursului unui locutor care ne vorbeşte în propria noastră limbă este în principiu aceeaşi ca şi în cazul interpretării unei exprimări care are loc într-o limbă pe care n-o cunoaştem, chiar dacă în mod practic prima este mai uşor de soluţionat. În **Word and Object**, două limbaje sunt considerate în legătură directă dacă vorbitorii le stăpânesc pe amândouă sau dacă există o tradiţie de traducere reciprocă a celor două limbaje. Ele se află într-o legătură indirectă atunci când există o înlănţuire de limbaje, astfel încât două limbaje succesive sunt legate direct. Interpretarea radicală este explicată atunci ca interpretare a unui limbaj care nu este chiar indirect legat cu limbajul propriu al locutorului. Astfel de idei îşi găsesc locul în cadrul unei teorii care acordă prioritate limbajului comun. În ultimele scrieri ale lui Quine noţiunea de idiolect îşi reia supremaţia, astfel că interpretarea radicală trebuie să înceapă în limba maternă.

Davidson, de asemenea, s-a angajat în această direcţie, şi chiar o continuă[11]. În primele sale analize cu privire la o teorie a semnificaţiei unui limbaj, el concepe acest limbaj ca proprietate comună a unei comunităţi. Conform acestor analize, dovezile pe care se sprijină o astfel de teorie constau, pe de o parte, în corelaţiile dintre propoziţiile acceptate ca adevărate de către vorbitori (mai exact, între enunţuri sau enunţuri potenţiale) şi, pe de altă parte, în circumstanţele specifice în cursul cărora aceste propoziţii (enunţuri) sunt acceptate ca adevărate.

Există o asemănare evidentă între această idee şi concepţia lui Quine despre stimulii de semnificaţie, deşi Davidson nu face distincţie între tipurile de propoziţii şi consideră că nu numai stimulii de semnificaţie influenţează vorbitorii, ci şi circumstanţele în ansamblul lor.

Totuşi, nici în acest caz nu se poate admite că astfel de dovezi fac posibilă o teorie a adevărului propoziţiilor respectivului limbaj, cel puţin atâta vreme cât acesta nu este vorbit de o mulţime de locutori. În scrierile sale ulterioare, Davidson abandonează teoria semnificaţiei unui astfel de limbaj în favoarea teoriei unui idiolect. Datorită faptului că obiceiurile lingvistice ale unui vorbitor individual se schimbă cu timpul, un idiolect trebuie considerat ca un limbaj vorbit de un locutor într-o anumită perioadă, fără a-i specifica durata. În ultimele sale lucrări, Davidson merge şi mai departe. Deoarece locutorul în discuţiile sale cu diverşi auditori îşi va schimba mereu vocabularul şi expresiile, Davidson nu mai ia ca unitate de bază limbajul unui anumit locutor într-o anumită perioadă de timp, ci preferă limbajul pe care locutorul individual este dispus să-l folosească în conversaţia cu o anumită persoană.

Un astfel de „limbaj", relativizat la două persoane particulare, va fi şi el ghidat de o teorie. Când X se adresează lui Y, Y îl va înţelege pe X în funcţie de teoria pe care el o admite, corect sau nu, că X o respectă când vorbeşte cu Y. În consecinţă, Y va trebui să se angajeze într-un proces de interpretare, chiar dacă, după criteriile uzuale, X şi Y vorbesc aceeaşi limbă. După Davidson, un enunţ implică nu un vorbitor şi un ascultător, ci un vorbitor şi un interpret.

În pofida insistenţei sale asupra comunicabilităţii gândurilor prin limbaj, teoria lui Frege ar putea fi considerată ca o teorie a sensului construită în perspectiva unui idiolect. Desigur, aceasta nu înseamnă că teoria sa a sensului conţine elemente care impun ca ea să nu se aplice decât la un limbaj vorbit de un singur vorbitor. Dar oricum este o teorie care nu pretinde expres ca limbajul la care se aplică să fie

vorbit de o mulţime de locutori. Astfel, sensul unei expresii este modul în care referentul său este dat cuiva care stăpâneşte limba. Este posibil, aşadar, ca un locutor individual care asociază sensuri tuturor expresiilor unui limbaj să înţeleagă, astfel, propoziţiile acestui limbaj în calitatea lor de expresii ale gândurilor, fără ca nimeni altcineva să mai stăpânească acest limbaj.

Dar după cum am văzut deja, noţiunea de forţă asociată utilizării propoziţiilor pentru a spune ceva despre lucruri – a face diferite afirmaţii sau a pune întrebări, etc. – vizează şi utilizarea lor în comunicarea cu ceilalţi, ceea ce înseamnă că nu se poate susţine că teoria lui Frege a limbajului în ansamblul ei s-ar aplica unui limbaj vorbit doar de un singur locutor. Totodată, ea este apropiată de această poziţie mai mult decât ar putea accepta cineva care este convins, ca şi mine, că este esenţial să acordăm primatul limbajului comun, şi nu idiolectului.

Cu ce greşim dacă acordăm primatul idiolectului? O primă obiecţie ar fi aceea că o explicaţie filosofică a limbajului dintr-o atare perspectivă, chiar dacă nu este cu necesitate psihologică, va atrage aceeaşi acuzaţie pe care şi Frege o făcea împotriva psihologismului: înţelegerea de către noi a celorlalţi va depinde de ipoteze neverificate cu privire la teoriile semnificaţiei care ghidează în mod tacit enunţurile locutorului. Desigur, se poate replica imediat la această obiecţie arătând că aceste ipoteze nu sunt mai neverificabile decât cele stabilite în cursul interpretării radicale veritabile – adică, interpretarea unui limbaj care n-are chiar o legătură indirectă cu al nostru. Firește, se poate imagina un limbaj care este stăpânit numai de către o persoană. Este suficient să ne gândim la ultimul supraviețuitor al unei limbi pe cale de dispariţie, de exemplu ultimul vorbitor al dialectului din Cornwall.

Dar se poate imagina chiar o limbă care n-a fost cunoscută *niciodată* decât de către o singură persoană. Să presupunem că

inventatorul unui limbaj artificial numit „Unilingua", construit după modelul Esperanto, lucrează fără colaboratori şi nu va ajunge niciodată să facă pe cineva să înţeleagă această limbă. Dar n-ar fi nici o greutate ca această limbă să fie învăţată după o metodă directă sau alta, un copil putând s-o înveţe chiar ca pe limba sa maternă. Se pare, aşadar, că nimic nu ne împiedică să ne imaginăm că o limbă poate fi stăpânită de o singură persoană. Căci „Unilingua" nu intră în sfera vizată de argumentele lui Wittgenstein împotriva posibilităţii unui limbaj *esenţialmente* individual, adică a unui limbaj care să nu *poată* fi stăpânit decât de o singură persoană.

Această replică este prematură. Obiecţia nu este îndreptată împotriva noţiunii însăşi de idiolect, ci împotriva considerării primatului idiolectului în cadrul unei explicaţii filosofice a limbajului. Căci (dacă ea ar exista) Unilingua n-ar exista în vid, adică ea n-ar fi mai independentă de alte limbi decât majoritatea celorlalte limbi ale umanităţii. Poate că au existat sau mai există, în vreo junglă retrasă, triburi ale căror limbi sunt sau au fost independente în raport cu celelalte limbi, dar nu acesta este cazul pentru Unilingua. Dacă inventatorul său ajunge în situaţia de a trebui să reflecteze asupra numelor de locuri în Unilingua, va fi suficient să decidă asupra formei lor, respectiv asupra cuvintelor specifice utilizate în această limbă pentru a desemna Germania, Italia, Grecia, Roma, Paris etc. *Arierplanul* necesar utilizării acestor cuvinte – întreaga instituţie a folosirii numelor de locuri – va exista deja. Utilizarea numelor de locuri în Unilingua va depinde de practica numelor corespunzătoare existente în celelalte limbi şi s-ar sprijini pe această practică.

Când Quine, în *Word and Object*, introduce noţiunea de traducere radicală, este vorba despre o descoperire importantă, pe care el o pierde însă din vedere în momentul în care se întoarce la idiolect. Este vorba despre descoperirea faptului că existenţa traducerilor standard, acceptate dintr-o limbă în alta, este o caracteristică a practicii

lingvistice care trebuie luată în considerație în orice descriere completă a acestei practici. Acest fapt este exploatat de către Kypke în *Puzzle about Belief* (Pierre crede în propoziții contradictorii?), întrucât „Londra" este acceptată în franceză drept echivalentul numelui englez „London"[12]. Echivalența acestor nume nu constituie o ipoteză care să poată fi respinsă în urma observației precise a comportamentului lingvistic, ci este un principiu care nu poate fi pus în discuție, deoarece este constitutiv utilizării numelor de locuri respective în fiecare din cele două limbi. Principiul nu se aplică doar numelor de locuri, ci este constitutiv de asemenea semnificației atașate enunțurilor publice de toate felurile – atât pentru cele ale politicienilor, cât și pentru cele ale oamenilor de știință –, reprezentând standardele de traducere în alte limbi.

Un politician, de exemplu, trebuie să răspundă de efectul acestor traduceri standard a enunțurilor sale în același fel cum o face în legătură cu semnificațiile cuvintelor sale din limba pe care o folosește. În consecință, nici chiar limbajul individual (în sensul uzual al cuvântului „limbaj") nu va fi o unitate de bază suficientă pentru o descriere pe deplin adecvată a practicii lingvistice. Această unitate ar trebui să fie un ansamblu maximal de limbaje legate prin existența traducerilor standard reciproce (adică traducerea unui fragment important dintr-o limbă în una dintre celelalte).

La cele spuse mai înainte s-ar putea replica faptul că menționarea instituțiilor sociale complexe care permit interacțiunea persoanelor ar fi obligatorie dacă ar reuși să producă o descriere completă a practicii lingvistice, însă o primă abordare a acestei descripții se poate realiza prin analiza unui idiolect. Dar dincolo de această concesie, nu e nevoie de nimic altceva pentru a stabili primatul unei noțiuni. Căci se poate recunoaște dinainte că o prezentare completă trebuie să se bazeze pe acest concept de explicație a domeniului vast de elemente dialectale congruente care determină un dialect („dialect" nu în sensul de limbaj

obişnuit, ci în sensul de versiune a unui limbaj), ca şi a domeniului mai restrâns al constituenţilor unui limbaj. Chiar descripţia unui idiolect va trebui să-l prezinte în aşa fel încât locutorul să-l conceapă ca pe un instrument de comunicare cu ceilalţi. Formele de salut, răspunsurile convenţionale la salut, solicitările, întrebările, prescripţiile şi comenzile nu pot fi explicate dacă nu sunt concepute ca enunţuri care se adresează altora. Aceasta apare în mod explicit în concepţia rafinată pe care o realizează Davidson pentru noţiunea de *idiolect*, conform căreia idiolectul este limbajul utilizat (la un moment dat) de un vorbitor particular pentru a se adresa unui auditoriu particular.

E adevărat că, dacă ar exista un limbaj stăpânit doar de o persoană, noi am putea să învăţăm orice altă limbă, rugând pe cineva să ne înveţe. În versiunea lui Davidson, aceasta înseamnă că noi am putea să construim o teorie a semnificaţiei acestui limbaj vorbit de mai multe persoane, din moment ce putem determina circumstanţele în care acest vorbitor consideră ca adevărate enunţurile sale sau mai degrabă o serie de expresii reale ori potenţiale ale acestor enunţuri. Totodată, aceasta nu explică tocmai ceea ce am avea nevoie, şi anume relaţia dintre adevăr şi semnificaţie sau, mai exact, relaţia dintre condiţiile de adevăr şi utilizare.

Noi avem, desigur, o anumită imagine a utilizării limbajului în comunicare, o imagine care pare cu totul naturală, dar în realitate este supusă criticii fregeene a psihologismului. Două persoane care discută împreună produc, pe rând, un anumit tip de sunete. Ştim, de asemenea, că ele nu produc doar nişte zgomote, ci se informează despre evenimente, pun întrebări, emit supoziţii, justifică anumite concluzii etc. Filosofia limbajului începe prin uimirea în faţa acestui fapt familiar: *cum* se face că aceste persoane realizează lucruri atât de rafinate doar prin producerea anumitor sunete? Răspunsul cel mai imediat este că aceste persoane vorbesc un limbaj pe care-l înţeleg amândouă, adică sunetele produse devin purtători de semnificaţie

datorită a ceea ce fiecare persoană are în cap şi pentru că fiecare auditor este în măsură să interpreteze sunetele celuilalt ca vectori purtători de semnificaţie. *Aceasta* este, în mod fundamental, imaginea pe care ne-o sugerează primatul idiolectului. În consecinţă, expresiile idiolectului îşi primesc semnificaţiile lor din ceea ce are în cap individul care vorbeşte idiolectul. Comunicarea este posibilă între doi indivizi atunci când idiolectul lor este acelaşi, adică atunci când au acelaşi lucru în cap.

Fiind dată o concepţie definită a teoriei semnificaţiei, noi am putea spune ce are fiecare dintre ei în cap, ce face ca enunţurile să fie semnificante şi să permită înţelegerea celuilalt. De exemplu, teoria semnificaţiei a lui Davidson ar putea stabili ceea ce este necesar ca enunţul unei expresii date în anumite circumstanţe să spună ceva adevărat. Fiecare dintre participanţii la dialog posedă o astfel de teorie, iar aceste teorii coincid total sau aproape total. Acestea conferă semnificaţie enunţurilor şi fac posibilă înţelegerea reciprocă.

Această imagine rămâne vulnerabilă în faţa reproşului de cădere în eroarea psihologismului în pofida diferenţei pe care o stabileşte susţinătorul ei între cunoaşterea unei teorii a semnificaţiei şi o stare a conştiinţei. Dar, dincolo de ceea ce pot să cred, ce posibilitate am eu să cunosc dacă auditorul mă înţelege după intenţiile mele în condiţiile în care el înţelege enunţurile mele în funcţie de ceea ce are el în cap? Ar fi inutil ca el să mă informeze despre teoria sa a semnificaţiei, căci aceasta nu m-ar împiedica să mă îndoiesc asupra înţelegerii explicaţiilor sale în conformitate cu intenţia sa. În plus, cunoaşterea sa a teoriei este doar o cunoaştere implicită, pe care el n-o poate formula explicit.

Firește, replica sa este în acord cu ipoteza că teoria sa a semnificaţiei este identică cu a mea. Aşa cum înţeleg *eu* replicile sale, acestea par rezonabile şi pertinente. Dar ar fi oare imposibil ca între teoria mea a semnificaţiei şi a sa să existe o diferenţă mai *subtilă*, care

să provină dintr-o neînţelegere de durată dar neexplicată între noi? De fapt, aşa ceva este posibil şi se întâmplă realmente uneori. Se poate ca o astfel de neînţelegere să nu se manifeste, însă esenţial este că ea *poate* să se manifeste şi se manifestă efectiv dacă urmărim suficient de departe tema discuţiei. Astfel, această explicaţie se protejează de eroarea pe care o comit teoriile psihologiste.

Dar eroarea se evită numai întrucât explicaţia conduce la o obligaţie. Şi anume, trebuie să cunoaştem cu ajutorul cărui mijloc pot eu să recunosc dacă celălalt vorbitor are aceeaşi teorie a semnificaţiei cu a mea, adică avem nevoie să ştim cum va utiliza o persoană enunţurile unui limbaj supuse anumitor condiţii de adevăr. Tot ce se spune în acest context cu privire la posibilitatea de a cunoaşte intenţiile vorbitorului nu este decât gesticulaţia în direcţia dorită, până când se clarifică relaţia presupusă între adevăr şi semnificaţie, respectiv între condiţiile de adevăr şi practica lingvistică. Numai după ce relaţia a fost expusă explicit vom fi în măsură să vedem dacă această teorie a adevărului este superfluă sau nu.

Doar după ce va fi explicată, această relaţie va arăta cum posesia unei teorii a adevărului induce dispoziţia de a emite anumite afirmaţii în anumite circumstanţe, de a reacţiona într-un anumit fel la afirmaţiile altora şi, fără nici o îndoială, de a pune anumite întrebări, de a exprima anumite îndoieli etc. Apoi, se pune problema de a şti dacă o dispoziţie atât de complexă nu s-ar putea descrie direct, fără a recurge la teoria adevărului. Răspunsul este departe de a fi evident. Atâta timp cât relaţia amintită rămâne neexplicată, teza enunţată n-are putere persuasivă legitimă, pentru că ea recurge la imaginea ilicită în care semnificaţia şi înţelegerea depind de cunoaşterea individuală şi incomunicabilă a teoriei subiacente a expresiilor unui vorbitor şi a percepţiei sale a expresiilor altora.

Toate acestea sunt valabile, desigur, pentru teoria semnificaţiei unui limbaj comun, dar şi pentru o teorie a semnificaţiei unui idiolect.

Chiar în cazul teoriei semnificaţiei pentru un limbaj comun, nu este suficient să construim o teorie a adevărului – ca un echivalent al teoriei fregeene a semnificaţiei (Bedeutung). Teoria trebuie să arate în mod explicit raportul dintre condiţiile de adevăr date şi practica lingvistică efectivă. Totuşi, dacă se acordă prioritate idiolectului, atunci funcţia sa de bază va trebui privită ca vehicul al gândurilor. Dar în mod natural, un *idiolect* nu este privit în primul rând ca un instrument de comunicare, caz în care am fi tentaţi, ineluctabil, să considerăm că există o stare interioară a individului, stare ce conferă expresiilor din idiolect semnificaţiile respective.

Această stare interioară înseamnă atunci stăpânirea unui idiolect conceput în acest context ca o cunoaştere implicită a unei teorii a semnificaţiei din cadrul său. Conform acestei concepţii, sunt elemente constitutive idiolectului atât faptul asocierii semnificaţiilor cu expresiile, cât şi faptul că respectivele expresii *au* aceste semnificaţii. Ele înseamnă ceea ce înseamnă tocmai fiindcă vorbitorul le înţelege astfel.

În revanşă, când teoria semnificaţiei este luată în calcul pentru limbajul comun, atunci este mai firesc să considerăm acest limbaj în primul rând ca un instrument de comunicare. Pornind de aici, este mult mai uşor să raportăm semnificaţia expresiilor din acest limbaj nu la stările interioare ale vorbitorului, ci la practica utilizării lingvistice, adică la enunţurile şi la acţiunile observabile ale vorbitorului. Semnificaţia unei mişcări de şah, de exemplu, derivă din regulile jocului, nu din cunoaşterea de către jucători a acestor reguli. Firește, jucătorii trebuie să cunoască regulile pentru a putea juca, dar noi putem explica semnificaţia unei mişcări referindu-ne doar la reguli, fără a fi nevoie să explicăm în ce constă cunoaşterea regulilor de către cei care joacă.

13.8. Semnificaţie şi înţelegere: capacităţi teoretice şi practice

În lucrările anterioare eu am subliniat adesea că o teorie a semnificaţiei este o teorie a înţelegerii[13)]. Astăzi cred, totuşi, că relaţia dintre cele două concepte este mai subtilă decât am presupus iniţial. Există, într-adevăr, motive să credem că cele două concepte sunt corelative, că nici unul dintre ele nu se poate explica fără celălalt. S-ar putea spune despre jocul de şah că n-are reguli decât pentru că jucătorii le cunosc şi le respectă. În jocul uman trebuie să facem o distincţie între regulile jocului şi regularităţile accidentale, care pot fi numeroase. Există mişcări în conformitate cu regulile, pe care însă nimeni nu le face pentru că sunt în mod evident mişcări proaste şi există altele care de fapt ar fi bune, dar despre care nimeni n-a avut idee până la un moment dat.

Pe de altă parte, dacă şahul ar fi un fenomen natural şi piesele ar fi deplasate de fiinţe lipsite de inteligenţă sau chiar neînsufleţite, atunci n-ar mai fi vorba de un *joc* şi nici de *reguli*. S-ar putea observa, firește, diferite regularităţi în mişcări, dar o distincţie între reguli şi regularităţi n-ar avea sens. De asemenea, este esenţial ca atât în utilizarea noastră a limbajului, cât şi în orice explicaţie fiabilă a limbajului uman să fie vorba de o activitate raţională, iar vorbitorilor să le atribuim motive şi intenţii. În orice proces de comunicare lingvistică avem capacitatea de a recunoaşte aceste intenţii şi de a înţelege de ce un vorbitor a spus un anumit lucru la un moment dat, de ce s-a exprimat într-o anumită modalitate, dacă a fost ironic sau sincer, dacă schimbă subiectul sau nu, de ce afirmaţiile lui sunt relevante. Ca regulă generală, noi urmărim să cunoaştem care este sensul afirmaţiilor sale şi ce înseamnă acestea pentru el.

Această evaluare a intenţiilor vorbitorului nu este nicidecum proprie unui limbaj particular şi nici limbajului în general. Ea are loc în funcţie de mijloacele obişnuite pe care noi le avem pentru aprecierea intenţiilor subiacente atât activităţilor nelingvistice, cât şi

activităţilor lingvistice ale oamenilor. Totodată ea se bazează pe ceea ce noi cunoaştem sau prezumăm despre cunoaşterea limbajului de către vorbitor. Evaluarea noastră va fi diferită considerând pe cineva ca fiind educat sau nu, că vorbeşte în limba sa maternă sau într-o limbă străină etc. Numai datorită faptului că vorbitorul cunoaşte limbajul – semnificaţia cuvintelor, diferitele posibilităţi de construcţie etc. – noi îi putem atribui motivele şi intenţiile din vorbire. Şi, în consecinţă, numai fiindcă vorbitorii înţeleg în mod conştient cuvintele pe care le utilizează, comunicarea lingvistică are caracterul său particular.

Diferitele posibilităţi alternative subliniază tocmai forţa discursului, vorbitorii înţelegând *conştient* cum sunt compuse propoziţiile lor din cuvinte şi ce înseamnă acele cuvinte. Ne putem imagina un proces analog într-un schimb de informaţii, dar cu o utilizare inconştientă a mijloacelor. Las la o parte aici problema mijloacelor de păstrare a informaţiei astfel comunicate, dar admit că suntem conştienţi că o deţinem. Putem recunoaşte o situaţie în care cineva ascultă ce vorbeşte altcineva într-o încăpere alăturată, însă fără a fi în stare să discearnă cuvintele. Ne putem recunoaşte chiar pe noi înşine într-o astfel de situaţie, în care să răspundem în cadrul schimbului de informaţii, dar în nici un caz nu putem articula sau reproduce enunţurile. Însă la sfârşitul schimbului de informaţii, fiecare participant va fi în posesia unei informaţii noi, fără a şti amănunţit cum i s-a comunicat sau cum el însuşi a transmis respectiva informaţie.

Putem presupune că a fost vorba de „limbaje" diferite şi că o pregătire (de altfel cu totul improbabilă pentru a învăţa direct limbajul) a fost necesară pentru însuşirea unui limbaj. Dar nimeni dintre noi nu va *cunoaşte* limbajul în care a fost pregătit. În astfel de circumstanţe imaginare putem să ne întrebăm de ce cineva ne transmite cutare informaţie, dar intenţiile pe care noi le atribuim altora vor fi limitate de constrângerile conştiinţelor lor cu privire la mijloacele folosite. De exemplu, noi nu putem întreba pe cineva de ce s-a exprimat într-un fel

mai degrabă decât în altul, nu doar pentru că noi n-am fi conştienţi de aceasta, ci deoarece chiar dacă noi am fi fost conştienţi, *el* n-ar fi fost. Alte iluzii similare se vor ilustra în contrast cu acelea în privinţa cărora utilizarea noastră a limbajului este o activitate pe deplin conştientă.

Raţiunea fundamentală pentru care considerăm semnificaţia şi înţelegerea ca noţiuni corelative este, desigur, aceea că semnificaţia unei expresii este ceea ce trebuie cunoscut pentru a înţelege expresia. Acest raport între cele două noţiuni introduce o restricţie în caracterizarea semnificaţiei: ea trebuie să fie reprezentată ca ceva pe care vorbitorul o *poate* cunoaşte. Până aici raportul dintre cele două noţiuni este simplu şi necontestat. Totuşi, noi suntem în dificultate în momentul în care ne întrebăm în ce sens este folosit cuvântul „cunoaşte" în expresia „cunoaşterea semnificaţiei". Căci, pe de o parte, aşa după cum am văzut, este vorba de o cunoaştere *conştientă*; pe de altă parte, nu poate fi vorba în toate cazurile de o cunoaştere explicit articulată în limbaj, asta şi numai pentru că am aluneca într-o explicaţie circulară dacă vrem să explicăm înţelegerea de către cineva a cuvintelor limbajului său prin capacitatea pe care o posedă în toate cazurile de a defini cuvintele verbal.

Dar nu este vorba nici de o cunoaşterc pur practică, aşa cum ştim să înotăm sau să patinăm. Eu am caracterizat cu altă ocazie teoria semnificaţiei unui limbaj ca „o reprezentare teoretică a unei capacităţi practice"[14]. Susţineam atunci ideea că noi am putea descrie structura acestei capacităţi practice complexe – aceea de a vorbi un limbaj determinat – prezentându-l ca un obiect posibil al cunoaşterii propoziţionale şi admiţând, totodată, că nu este vorba de o cunoaştere teoretică sau propoziţională, ci de una practică. Luată ca atare, această idee nu are nimic absurd. În descrierea unei capacităţi complexe (ca de exemplu, a cânta la un instrument muzical), putem avea nevoie să enunţăm câteva propoziţii ca o pregătire pentru a spune ce implică această capacitate relativ la acţiunea practică de a cânta. Dar aceasta

nu este suficient pentru a explica ceea ce înseamnă a înţelege un limbaj, întrucât capacitatea de a vorbi un limbaj nu este o capacitate practică în sens propriu. Noi spunem „ a şti cum să înoţi" deoarece înotul este ceva care trebuie învăţat. Dacă unii dintre noi sunt în stare, ca şi câinii, să înoate de prima dată când sunt aruncaţi în apă, suntem perfect îndreptăţiţi să spunem că nu ştim dacă o astfel de persoană ştie să înoate sau nu, pentru că n-a încercat niciodată. Dar e lipsit de sens să se spună, aşa cum procedează un personaj dintr-un roman al lui P.G. Wodehouse, că el nu ştie dacă poate vorbi sau nu spaniola, deoarece n-a încercat niciodată. Cineva care nu ştie să înoate poate, totuşi, să ştie ce înseamnă a înota şi, în consecinţă, să fie în măsură să spună dacă o anumită persoană înoată. Însă cineva care nu cunoaşte spaniola nu ştie ce înseamnă să vorbeşti spaniola. El se poate înşela crezând că cineva vorbeşte în spaniolă când nu face altceva decât să pronunţe cuvinte lipsite de sens care sună ca în spaniolă. O capacitate care este necesar să o posedăm pentru a şti în ce constă această capacitate nu reprezintă o capacitate practică în sens propriu, ci implică un gen de cunoaştere care merită o atenţie mai serioasă decât aceea despre care vorbim atunci când spunem că ştim cum se înoată.

Deoarece noţiunea de cunoaştere a unui limbaj (de a şti să vorbeşti un limbaj) este problematică, atunci şi relaţia dintre teoria semnificaţiei unui limbaj şi stăpânirea limbajului de către un vorbitor va fi problematică. Există o tentaţie puternică de a asimila stăpânirea limbajului de către vorbitor cu cunoaşterea unei teorii adecvate a semnificaţiei. Dar această echivalenţă nu mai poate fi menţinută din momentul în care este respinsă teza aplicării la acest caz a noţiunii de reprezentare teoretică a unei capacităţi practice. Vorbitorii obişnuiţi nu cunosc explicit şi nu vor înţelege formularea unei teorii a semnificaţiei pentru un limbaj natural. De fapt nimeni nu cunoaşte acest lucru, deoarece a construi o teorie de acest gen ridică probleme încă nesoluţionate.

Mai mult, a presupune cunoaşterea explicită a unei astfel de teorii – chiar dacă nu este respinsă de la început –, înseamnă să ajungem la o explicaţie circulară a înţelegerii limbajului, din cauză că teoria ar trebui să fie formulată într-un limbaj deja înţeles de către vorbitor. Căci cunoaşterea nu explică o capacitate decât în măsura în care ea *oferă* informaţii pertinente în momentele necesare. Dar noi nu avem o explicaţie a ceea ce oferă o astfel de cunoaştere implicită sau a mijloacelor care-i permit s-o facă.

A fi în măsură să explicăm în ce constă cunoaşterea unui limbaj şi înţelegerea expresiilor acestui limbaj reprezintă, desigur, o necesitate filosofică. Mai mult, necesitatea teoriei semnificaţiei ar trebui să permită această explicaţie. Totodată, nu este necesar ca teoria semnificaţiei să *folosească* noţiunea de înţelegere. Este suficient ca – fără a rezolva dificila problemă a *tipului* particular de cunoaştere – această teorie să caracterizeze *ceea ce* vorbitorul trebuie să cunoască pentru a înţelege limbajul. Faptul că nu dispunem de o explicaţie satisfăcătoare a înţelegerii produce un efect devastator asupra strategiei priorităţii noţiunii de idiolect.

Dar obiectivitatea semnificaţiei pretinde ca înţelegerea de către un vorbitor a limbajului să se manifeste în utilizarea sa şi să nu conţină nici un element care nu se manifestă în această manieră. Pentru a explica în mod veritabil practica vorbirii unui limbaj e necesar ca teoria semnificaţiei să coreleze reprezentarea sa a semnificaţiei unei expresii cu modalităţile de utilizare ale acestei expresii sau a componentelor sale, graţie cărora vorbitorul îşi manifestă înţelegerea sa a expresiei. Aceasta ar permite teoriei semnificaţiei să ocolească atât reproşul la adresa teoriei lui Davidson (în sensul că la Davidson avem o lacună în locul acestei relaţii), cât şi critica lui Frege împotriva psihologismului.

Explicând cum se manifestă înţelegerea, teoria semnificaţiei s-ar dezvolta simultan într-o teorie a înţelegerii. Dar ar fi o greşeală să se

creadă că, odată descrise manifestările înțelegerii lingvistice în utilizarea limbajului, aceasta ar conduce la o explicație completă a înțelegerii lingvistice, așa cum presupune Wittgenstein după părerea mea. Căci în acest fel s-ar reduce de fapt stăpânirea limbajului la posesia unei capacități practice. În revanșă, din motivele deja expuse, eu sunt convins că stăpânirea unui limbaj este – mai mult decât o capacitate practică – ceva în mod deosebit dificil de descris.

Capitolul 14

CONCLUZIE: METODOLOGIE SAU OBIECT DE CERCETARE?

În cadrul acestei discuţii cu privire la relaţia dintre filosofia analitică şi unii din precursorii ei, nu am dat oare o imagine falsă turnurii lingvistice, cel puţin în măsura în care ea s-a manifestat în cele mai caracteristice producţii ale acestei şcoli filosofice? Eu m-am concentrat în principal asupra problemelor care privesc limbajul în general, întrebându-mă cum ar trebui să se explice caracterul său semnificant, natura relaţiei dintre limbaj şi gândire, dintre gândire şi percepţie. Iar acestea sunt probleme filosofice autentice, chiar dacă axioma fundamentală a filosofiei analitice ne face să dăm răspunsuri mai puţin tradiţionale acestor întrebări. Faţă de cele spuse s-ar putea răspunde că noutatea decisivă a filosofiei analitice se afirmă prin aceea că ea abandonează vechile probleme pentru a le înlocui cu altele noi, care nu privesc doar limbajul, ci şi formele specifice ale expresiei lingvistice.

Astfel, în *Philosophical Investigations*, Wittgenstein este primul care spune: „avem sentimentul că trebuie să *pătrundem* fenomenele". Totuşi, când se îndepărtează de această impresie, el precizează: „investigaţia noastră nu este direcţionată către **fenomene**". Apoi adaugă: „noi reflectăm la *genul de enunţuri* pe care le formulăm cu privire la fenomene"[1]. De exemplu, noi nu trebuie să ne întrebăm cu

privire la fenomenul de înţelegere imediată, ci cu privire la utilizarea enunţurilor de forma „el a înţeles imediat...". Dar care este diferenţa? Dacă noi putem explica ceea ce înseamnă că cineva a înţeles ceva dintr-odată, n-am explicat în acelaşi timp ceea ce înseamnă enunţul că el a înţeles ceva dintr-odată, imediat? Şi invers, atunci când noi am explicat ce înseamnă enunţul că cineva a înţeles ceva imediat, nu am spus în acelaşi timp ce înseamnă faptul că acest enunţ este adevărat, respectiv că am explicat ce înseamnă a înţelege imediat?

Răspunsul la aceste întrebări depinde de modul în care înţelegem sfaturile lui Wittgenstein: sunt ele tactice sau strategice? Intenţia lui Wittgenstein este de a descuraja investigarea exemplelor izolate ale unei înţelegeri imediate, care ne antrenează în direcţia căutării unei experienţe interioare ce ar determina înţelegerea. După sugestia sa, înţelegerea nu poate *fi* o experienţă interioară, întrucât nici o experienţă de acest gen n-ar putea avea aceleaşi consecinţe ca şi înţelegerea. El preconizează să înlocuim întrebarea „ ce înseamnă înţelegerea imediată?", cu întrebarea „cum folosim noi enunţurile care afirmă că cineva a înţeles imediat?". Acest sfat este de ordin teoretic în măsura în care Wittgenstein admite că cele două întrebări primesc în esenţă acelaşi răspuns, dar el crede că e mai plauzibil să ajungem la un răspuns corect dacă punem a doua întrebare, nu pe prima. Şi sfatul său este strategic când consideră că prima întrebare este în esenţă greşită şi, prin urmare, fără răspuns.

Dacă se consideră sfatul lui Wittgenstein în plan pur tactic, atunci se poate relua metodologia sa, susţinându-se că a conferi semnificaţie unei propoziţii asertorice înseamnă a-i stabili condiţiile necesare pentru ca formularea sa să constituie un enunţ adevărat. Iar dacă acesta este modelul său pentru conferirea semnificaţiei, atunci el trebuie să includă faptul că un răspuns corect la întrebarea „ce înseamnă un enunţ în care se afirmă că cineva a înţeles ceva imediat?", va da implicit răspuns la întrebarea „ce *este* înţelegerea imediată?".

Totuşi, eu nu cred că Wittgenstein a considerat sfatul său în plan tactic. Căci el respinge îndeosebi ideea că semnificaţia unui enunţ este dată prin desemnarea condiţiilor sale de adevăr şi, în plus, consideră adevărul drept un concept esenţialmente superficial, care poate fi explicat în manieră exhaustivă recurgând la teza echivalenţei, în conformitate cu care „este adevărat că A" înseamnă este echivalent cu „A". În concepţia lui Wittgenstein, a descrie utilizarea unei propoziţii înseamnă a-i stabili condiţiile în care suntem înclinaţi să formulăm această propoziţie, precum şi criteriile la care apelăm pentru a decide dacă acest enunţ este adevărat, chiar dacă acestea ne pot constrânge pe urmă să retragem enunţul; apoi, la ce ne angajăm când facem un atare enunţ sau îl acceptăm ca adevărat când este formulat de un alt locutor; care este interesul de a face acest enunţ sau de a admite această formulare; care sunt reacţiile considerate cuvenite sau cel puţin apropiate etc.

Aceasta înseamnă că utilizarea unei expresii nu trebuie să fie caracterizată în termenii condiţiilor de adevăr care ghidează *utilizarea* noastră efectivă a expresiei, să spunem când o folosim şi cum reacţionăm când o foloseşte altcineva. Pentru aceasta trebuie să ne referim la circumstanţele a căror existenţă o putem recunoaşte, de exemplu stabilind criteriile pe care le putem aplica efectiv. Utilizarea descrisă în acest fel conţine *semnificaţia completă* a expresiei. N-avem nevoie de nimic altceva pentru ca un enunţ care antrenează această expresie să fie adevărat sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, n-avem nevoie de nimic altceva care să se refere la starea de fapt a cărei existenţă este afirmată de enunţ.

Această concepţie repune în discuţie noţiunea de stare de fapt. Încă de când am spus care sunt consecinţele faptului că cineva a înţeles ceva dintr-odată, imediat, sau mai exact, încă de când am descris genul de circumstanţe în care un astfel de enunţ este recunoscut ca justificat şi de când am determinat multiplicitatea acestor

circumstanţe, noi ne-am eliberat de constrângerea de a concepe o „stare de fapt" independentă, care ar face enunţul adevărat. A afirma că o astfel de stare de fapt există e totuna cu a spune că persoana a înţeles ceva imediat. Ajungem să cunoaştem despre ce stare de fapt este vorba pur şi simplu descriind expresia „a înţelege imediat" în maniera indicată.

Pornind de aici, este clar că principiul metodologic apărat şi reţinut de Wittgenstein este departe de a fi lipsit de presupoziţii. Dimpotrivă, el se bazează pe o concepţie foarte precisă despre semnificaţie şi, în consecinţă, despre modalitatea în care aceasta trebuie caracterizată. Totuşi, nu este suficient să divulgăm o astfel de concepţie, aşa cum pare să creadă Wittgenstein. Nu este suficient să fie exprimată pentru a fi recunoscută drept corectă, ci e nevoie, în plus de justificare. Aceasta rezultă imediat din necesitatea de a distinge între ceea ce se spune în mod obişnuit şi ceea ce se spune în mod justificat. Fără îndoială, este bine să ne amintim de genul de enunţuri pe care le formulăm de obicei în legătură cu fenomenele. Dar obiceiurile noastre necesită un examen atent.

Să presupunem că avem în vedere întrebarea de care ne-am ocupat în capitolul 12: putem atribui gânduri animalelor? Wittgenstein face observaţii pertinente în legătură cu această problemă atunci când scrie, de exemplu: „noi spunem că un câine se teme că stăpânul său îl va bate, dar nu spunem că se teme că stăpânul său îl va bate mâine"[2]. Mai departe: „câinele crede că stăpânul său este la uşă. Dar poate el, de asemenea, să creadă că stăpânul său va sosi poimâine?"[3]. Fără îndoială că Italia se deosebeşte de Anglia în această privinţă. Dar dacă suntem atenţi la ceea ce oamenii spun efectiv despre câinii lor în Anglia, vom putea observa că declaraţia lor favorită este următoarea: „el înţelege tot ce-i spui".

Oricare ar fi frecvenţa acestei expresii, ea n-are nici o justificare, dar trebuie să facem deosebire între ceea ce se spune de obicei şi ceea

ce trebuie sau putem să spunem în funcţie de convenţiile care guvernează folosirea de către noi a limbajului. Acesta ar însemna – e drept, mai puţin decât ar dori Wittgenstein – asamblarea amintirilor cunoscute de către fiecare. Însă introducerea distincţiei amintită mai sus necesită un anumit aparat teoretic. Mai general, o astfel de abordare presupune de fapt asamblarea de concepte care, luate împreună, trebuie să fie suficiente pentru a caracteriza stăpânirea limbajului. Dar această abordare va apărea ca antiteză faţă de concepţia apărată de Frege şi prezentă, de asemenea, în *Tractatus*, potrivit căreia semnificaţia este dată de condiţiile de adevăr, concepţie care, pe drept sau nu, exercită şi astăzi o influenţă puternică asupra gândirii filosofilor.

Din punctul meu de vedere, această influenţă nu se justifică. Dar pentru a susţine acest punct de vedere e nevoie de argumente puternice. În capitolul precedent am afirmat că pentru a dovedi că teoria semnificaţiei fondată pe condiţiile de adevăr dă o explicaţie satisfăcătoare funcţionării limbajului, ar trebui să spunem mult mai mult decât i se pare necesar lui Davidson, şi mai mult decât a spus cineva vreodată până acum. În legătură cu aceasta, eu n-am arătat încă motivele fundamentale pentru care mă îndoiesc că abordarea fondată pe noţiunea de condiţii de adevăr este cea corectă.

Dar există obiecţii pertinente faţă de abordarea lui Wittgenstein, care se sprijină pe noţiunea de utilizare a limbajului. Cu aceste obiecţii trebuie să ne înfruntăm, nu să le ignorăm. Wittgenstein – ienii pot, desigur, să ocolească aceste obiecţii prin recuzarea teoriilor sistematice, dar aceasta nu schimbă cu nimic faptul că ei se folosesc de o metodologie bazată pe ideile generale ale conceptului de semnificaţie, care nu pot fi justificate decât printr-o expunere plauzibilă a schiţei unei explicaţii sistematice a limbajului, schiţă rezultată din aceste idei.

Oricine este capabil să recunoască o filosofie profundă nu poate să deschidă lucrarea *Philosophical Investigations* fără să observe că se găseşte în faţa unei opere geniale. Dar tehnica utilizată în lucrare se bazează pe o concepţie cu totul personală (şi conştient apărată) cu privire la esenţa semnificaţiei. Orice cercetare realizată cu mijloacele investigaţiei lingvistice trebuie să se bazeze, conştient sau nu, pe o astfel de concepţie revelată de analiza adecvată a semnificaţiei expresiilor. Problema nu este aceea de a accepta sau de a respinge o astfel de concepţie din motive personale. În special pentru cei care aderă la axioma fundamentală a filosofiei analitice, este esenţial să se ajungă la o decizie cu privire la un model corect al conceptelor de „semnificaţie" şi „înţelegere". Iar această problemă nu se poate soluţiona decât printr-o cercetare explicită cu privire la forma corectă a unei teorii a semnificaţiei limbajului.

Appendix

INTERVIU
(de Joachim Schulte)

Textul care urmează, publicat în original în ediția germană a acestei cărți, este un interviu cu dr. Joachim Schulte, din 31 octombrie 1987, traducătorul lucrării în limba germană. Un interviu publicat este o realizare comună. Cel care ia un interviu selectează întrebările, conduce cursul discuției, îl reordonează într-un mod mai natural, înlătură răspunsurile nerelevante sau nechibzuite şi schimbă exprimările stângace în expresii elegante. El este la fel de responsabil pentru forma definitivă a textului ca şi persoana intervievată. Din acest motiv am păstrat textul pe cât posibil aşa cum a fost tipărit în ediția germană. La două dintre răspunsurile mele n-am rezistat tentației de a le îmbunătăți. Dar am făcut acest lucru fără a prejudicia întrebările respective puse de către dr. Schulte.

*

SCHULTE: În ultimii ani, în Marea Britanie au existat destul de multe lamentări în legătură cu situația academică a universităților: s-au suprimat subvenții, au fost închise institute de filosofie. Situația pare fără speranță. Dar să vorbim despre trecut. Cum era în urmă cu patruzeci de ani la Oxford? Nu aveți sentimentul că se întâmpla cu adevărat ceva, ceva decisiv pentru filosofie?

DUMMETT: Pe atunci lucrurile erau total diferite. Eram student aici la Oxford, imediat după război, între 1947 – 1950. Oamenii erau

încrezuți dar înspăimântător de mărginiți. Majoritatea filosofilor de la universitatea noastră avea convingerea că tot ceea ce era interesant se întâmpla la Oxford. Această autosatîsfacție era uimitoare. Ei erau convinși că în America nu se produce nimic important, iar în Europa continentală cu atât mai puțin. În acea perioadă Wittgenstein încă preda la Cambridge. Erau puțini cei de la Oxford care aveau o idee vagă despre ce preda el. Alții se întrebau cât de importante sunt ideile lui Wittgenstein, dar nimeni nu cunoștea cu adevărat despre ce era vorba.

În orice caz, lăsând la o parte Cambridge-ul, oamenii credeau că tot ceea ce era filosofic important se producea la Oxford. Și gândeau aceasta cu o siguranță extraordinară. Noi știm să filosofăm! Noi știm să punem întrebări și să răspundem la ele! În ceea ce mă privește, mă țineam la o anumită distanță de toate acestea. Atunci când a apărut cartea lui Ryle, *The Concept of Mind*, ea a constituit pentru multă vreme baza tuturor discuțiilor. Nu se putea evita. Însă eu n-am considerat influența lui Ryle atât de pozitivă. Influența sa negativă a fost mult mai mare, căci neglija o serie de lucruri, cum era concepția lui Carnap, de exemplu. Eu mă opuneam și influenței lui Austin. Aceasta era un om inteligent, însă eu găseam influența sa filosofică mai degrabă nesănătoasă. Așa că păstram o anumită distanță și n-aveam deloc sentimentul că aparțin unei mișcări grandioase la Oxford. De fapt eram destul de sceptic față de sentimentul generalizat de mulțumire de sine care domnea aici.

Vizita lui Quine la Oxford, pe la începutul anilor '50, a fost destul de amuzantă. El nu era pe atunci seniorul celebru de astăzi. Era mai degrabă o situație caraghioasă să vezi modul în care mulți voiau să-l atace plecând, desigur, de la ideea că vor fi victorioși. Dar cum nu-și dăduseră osteneala să-i citească lucrările, ei n-aveau nici cea mai vagă idee despre dificultatea poziției sale, și nici despre subtilitatea cu care și-o apăra. Așa că au fost șocați, acumulând înfrângere după

înfrângere. Doar Austin a fost în măsură să-l aprecieze pe Quine la justa sa valoare. La o întâlnire de la Societatea de filosofie, Austin a prezentat un studiu, iar Quine a dat replica. În expunerea sa, Austin critica o notă de subsol din articolele lui Quine, ceva lipsit de importanţă. Era clar că ştia cum să procedeze cu el, însă a fost singurul.

În acea perioadă am avut multe discuţii cu Quine, întâlnindu-ne destul de des. Nu eram de acord cu tot ceea ce susţinea el, dar aveam mult mai multă simpatie pentru poziţiile sale decât oricine de aici de la Oxford. Atunci cunoşteam deja bine gândirea lui Wittgenstein: lucrarea *Philosophical Investigations* tocmai fusese publicată, iar ceva mai înainte începuseră să circule exemplare din *Blue Book* şi din *Brown Book*. Am fost impresionat profund şi m-am considerat multă vreme, desigur pe nedrept, ca fiind wittgensteinian. În ceea ce-l priveşte pe Frege, mă interesam de el, firește, de multă vreme.

SCHULTE: Aţi fost interesat de la început de studiile filosofice ale lui Frege?

DUMMETT: Nu, nu de la început. Lucrurile s-au petrecut în felul următor: Austin a introdus un nou program de studii în care se găsea un curs intitulat grotesc „Fundamentele epistemologiei moderne", ce consta într-un set de texte, începând cu *Theaetetus* şi încheind cu *Grundlagen*, de Frege. În acest scop Austin tradusese *Grundlagen*. Am citit cartea deoarece era înscrisă în program. După lectură, am rămas de-a dreptul entuziasmat, căci nu mai citisem nimic asemănător. Aşa m-am hotărât să citesc tot ce a scris acest om. Dar în engleză nu era aproape nimic disponibil, iar germana mea era rudimentară în acea vreme. Aşa că am luat textele lui Frege şi un dicţionar, fiind hotărât să câştig în măiestrie.

Pe această cale am dobândit interesul pentru logica matematică şi pentru matematica însăşi. Când am intrat la All Souls College, m-am apucat să studiez matematicile de unul singur pentru un an, apoi în

sistem tutorial, încă un an, am învăţat mai mult. Scrierile lui Frege m-au condus în această direcţie, iar de atunci interesul meu pentru Frege n-a încetat. Desigur, când mi-am început studiile, n-aveam nici o idee despre ceea ce putea fi Frege. Era doar unul din numele citate în *Tractatus*, la fel ca Mauthner.

SCHULTE: Deci prin Austin l-aţi descoperit pe Frege.

DUMMETT: Da, desigur. De altfel, n-aş vrea să apar ca un adversar absolut al lui Austin. Cred însă că influenţa sa în filosofie, spre deosebire de scrierile sale, a fost dăunătoare, orientând oamenii într-o direcţie greşită.

SCHULTE: Sintagma de „filosofie oxfordiană" vi se pare corectă pentru oameni atât de diferiţi, ca Austin, Ryle şi toţi ceilalţi care erau tineri în acea vreme?

DUMMETT: Eu cred că este justificată. Au existat suficiente similitudini şi cei mai mulţi au considerat ei înşişi că aparţin acestei şcoli. Foarte puţini, între care şi eu, nu doreau să se identifice cu această şcoală: Elisabeth Anscombe, Philippa Foot, eu... Ceea ce se uită prea uşor astăzi este faptul că exista acest sentiment oxfordian de superioritate, recunoscut aproape peste tot şi în Statele Unite. Austin, de exemplu, ţinea cursuri la Berkeley, unde a făcut o impresie foarte bună şi unde dorea să se instaleze. Mulţi dintre cei care, în America, au astăzi între 50 şi 60 de ani, au fost stimulaţi de filosofii oxfordieni. Cu excepţia lui Kripke, Malcolm, Allbritton, Dreben şi a altora, foarte puţini, în Statele Unite s-a acordat prea puţină atenţie lui Wittgenstein. Aceasta este una dintre marile deosebiri între filosofia din America şi cea din Marea Britanie. Poate că noi nu-l înţelegeam corect pe Wittgenstein, dar cel puţin încercam.

SCHULTE: În carte îl numiţi adesea pe Frege bunicul filosofiei analitice. Mai există cineva care ar merita acest titlu, sau este singurul?

DUMMETT: Frege este singurul. Ştiu şi eu, normal ar fi doi... Dar Russell şi Moore mi se par mai degrabă unchi, sau poate fraţi ai

bunicului. Pe Bolzano l-am putea numi străbunic, căci întâlnim la el aceeaşi respingere a abordării psihologice ca şi la Frege. Dar la Bolzano lipseşte bogăţia analizei semantice, pe care o găsim însă la Frege.

SCHULTE: Toată lumea recunoaşte că, în lucrările dumneavoastră, aţi expus aspectele fecunde ale operei lui Frege, dar vi se reproşează, între altele, că aţi citit mai mult decât există în realitate, că interpretarea dumneavoastră nu este istorică. Admiţând că lucrurile ar sta aşa, credeţi că e rău?

DUMMETT: Criticii mei au parţial dreptate în legătură cu prima mea carte, **Frege: Psilosophy of Language**. Dar acesta nu este un lucru total rău. Nu pot însă admite că am citit mai mult în textul lui Frege decât există acolo. Aceasta nu-i adevărat. Dar astăzi regret că am scris cartea făcând abstracţie de istorie. Însă pe atunci gândeam că dezvoltările cel mai interesante sunt între Frege şi ceea ce a urmat, şi nu între Frege şi ceea ce a fost înainte de el, lucru în care mai cred şi astăzi. Din acest motiv am scris cartea într-o manieră atât de specială, dar acum aş proceda altfel.

În prima ediţie lipsesc referinţele la textul lui Frege. Am introdus referinţele în ediţia a doua, însă aceasta ţine de modalitatea de redactare. Am adoptat o atare manieră pentru că nu voiam să pierd timpul consultând textele, riscând astfel să-mi pierd firul gândurilor, ci doream să reflectez asupra subiectului meu şi să-l discut. Iată de ce am hotărât să trec referinţele după aceea, dar am uitat să fac acest lucru în prima ediţie. Aceasta a avut un efect negativ.

Fireşte, este mai bine să faci trimiterile exact, chiar dacă îţi ia mai mult timp. Când nu citezi exact, ci faci apel la memorie, fără a verifica, poţi uita foarte adesea contextul, ori în discuţie trebuie să ţii seamă şi de acesta. Între alte lucruri, dar nu foarte des, mi s-a întâmplat să suprainterpretez un pasaj. Acesta nu înseamnă că

interpretarea este falsă. Totuşi, trebuie să facem deosebire între citarea autentică şi interpretare, iar eu am neglijat adesea această deosebire.

Cu a doua carte, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, am procedat diferit. Dar nici nu se putea altfel, pentru că era vorba de o interpretare. Un defect serios al primei cărţi constă în aceea că n-am ţinut seamă în măsură suficientă de dezvoltarea personală a lui Frege. E un lucru pe care l-am neglijat nu numai în carte, ci şi în reflecţia mea. Mi s-a întâmplat să amestec lucruri ce trebuiau separate, căci Frege le-a exprimat nu doar în momente diferite, ci de asemenea în perioade diferite ale creaţiei sale. Opera lui Frege între 1891 şi 1906 constituie o unitate. Din câte ştiam eu, în această perioadă n-a apărut nici o schimbare semnificativă, ci dezvoltări ale unor idei. Dar după acea perioadă, şi în special înainte de aceasta, au existat evoluţii rapide unde nu se mai poate vorbi de unitate. Astăzi regret că n-am dat atenţia cuvenită acestei situaţii. Dar nu regret că n-am spus nimic despre Lotze. Acum aş scrie cartea altfel, dar mulţumesc lui Dumnezeu că nu este cazul.

SCHULTE: Am impresia că de la un timp încoace se citează mai mult documentele postume ale lui Frege decât lucrările publicate. Nu este o evoluţie regretabilă?

DUMMETT: Observaţia este corectă, dar temeiul acestei evoluţii rămâne obscur. Firește, scrierile publicate de el au mai mare autoritate decât cele pe care a decis să nu le publice. Dar trebuie să avem în vedere şi lucrările pe care el intenţiona să le publice, dar care n-au apărut.

SCHULTE: Precum „Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift"? (Calculul logic al lui Boole şi ideografia)*

---

* În realitate există două articole în care Frege îşi apără ideografia (Begriffsschrift) împotriva calculului logic al lui Boole: „Boole's Logical Calculus and the Concept script" şi „Boole's logical Formula – language and my Concept – script". Primul datează din 1880-1881, al doilea din 1882, dar au fost refuzate pentru publicare (N.T.)

DUMMETT: Da. Există unele lucruri care sunt mai bine explicate în studiile nepublicate. Cel mai notabil exemplu se referă la întrebarea dacă putem distinge între sens şi referinţă în cazul expresiilor incomplete.

Explicaţia pentru aceste cazuri este dată foarte clar într-un text din *Scrierile postume* (Nachlaβ), în *Ausfuhrungen uber Sinn und Bedeutung*. Există, apoi, chestiuni care sunt discutate mult mai detailat în **Scrierile postume**, ca de exemplu „ce este logica" sau conceptul de „adevăr". Făcând abstracţie de lucrarea „ Der Gedanke", cele mai multe aspecte cu privire la conceptul de adevăr le vom găsi în textele nepublicate. Ne putem întreba ce s-ar fi întâmplat dacă s-ar fi conservat toate scrierile nepublicate.

SCHULTE: Să revenim la Wittgenstein. Aţi spus deja că publicarea lucrării *Philosophical Investigation* a avut o impresie foarte puternică asupra dumneavoastră. Ce efect a avut pe urmă apariţia lucrării **Remarks on the Foundations of Mathematics?** Sau poate cunoaşteţi deja notele de curs despre matematici?*

DUMMETT: Cunoaştem aceste note. În versiunea lui Bosanquet, aceste note de curs circulau sub forma unor texte dactilografiate în acelaşi timp cu **Blue Book** şi **Brown Book**. Apoi, eu am făcut recenzia lucrării *Remarks on the Foundations of Mathematics* la prima ei apariţie. Am fost în acelaşi timp entuziasmat şi decepţionat de această carte. O să vă povestesc ce s-a întâmplat. Am încercat să fac un rezumat obişnuit, având în faţă cartea deschisă şi consultând textul, dar n-am reuşit. Când voiam să citesc sau să sintetizez, îmi scăpa printre degete. Am hotărât să las cartea la o parte şi nu m-am ocupat de ea trei luni de zile.

Pe urmă amintirile s-au estompat şi am scris recenzia cu hotărârea de a nu deschide cartea. Astfel temele îmi apăreau limpezi şi ştiam că dacă aş deschide iar cartea, totul se va înceţoşa. La sfârşit am

* Este vorba despre cursul lui Wittgenstein „Fundamentele matematicii" (N.T.)

inserat câteva referinţe. Deşi cartea a avut o influenţă mare asupra mea, în raport cu *Psilosophcal Investigations* era evident departe de a fi încheiată. Dar chiar efortul de reflecţie mi se părea neîncheiat.

SCHULTE: În unele privinţe – şi mai presus de toate în insistenţa asupra elementelor constructiviste – lucrarea lui Wittgenstein *Remarks on the Foundations of Mathematics* pare a fi o reminiscenţă a intuiţionismului. Dar alte idei ale gândirii intuiţioniste par să-i convină mai puţin lui Wittgenstein.

DUMMETT: Există două aspecte. În primul rând, între Brower şi Wittgenstein există o mare diferenţă în ceea ce priveşte atitudinea faţă de limbaj. Brower susţine în mod constant că reprezentarea lingvistică a demonstraţiei matematice este în cel mai bun caz imperfectă. Atitudinea sa este solipsistă. El crede că totul depinde de ceea ce se întâmplă în mintea matematicianului izolat, care nu poate comunica niciodată unei alte persoane tot ceea ce are loc în mintea sa. În mod evident, această atitudine se află în contradicţie totală cu punctul de vedere al lui Wittgenstein în această problemă, şi nu doar cu al lui Wittgenstein, ci cu al tuturor. Adică, cel puţin cu două lucruri cred că este de acord aproape toată lumea: cu faptul că matematicile sunt o activitate comună, şi cu faptul că demonstraţia matematică este comunicabilă. Aici avem, aşadar, o opoziţie puternică între Brower şi Wittgenstein şi, în această problemă, eu împărtăşesc în întregime părerea lui Wittgenstein. Pentru el, intuiţionismul nu se poate dezvolta decât dacă elimină orientarea solipsistă moştenită de la Brower.

În al doilea rând, mie mi-e foarte greu să accept separarea radicală pe care o introduce Wittgenstein între matematici şi filosofia matematicilor. Wittgenstein consideră că ceea ce fac matematicienii când introduc o demonstraţie este treaba lor. Filosofii sau oricine altcineva n-au nici un drept să-i critice pe matematicieni sub acest aspect, rolul lor fiind doar acela de a descrie ce fac matematicienii. Dar el privea lucrurile cu totul altfel când matematicienii adaugă

activităţii lor reflecţii filosofice. Atunci când Wittgenstein face observaţii în acord cu intuiţionismul şi constructivismul, el nu va trage aceleaşi concluzii ca şi Brower, care considera că matematicile trebuie practicate într-o altă manieră. Cred că Wittgenstein voia să arate că un matematician care (la fel ca Brower) îşi modifică procedurile sale din motive filosofice, comite o eroare. Adică, matematicianul ar trebui să separe total această parte a gândirii sale de partea pur matematică. Această idee nu mi-a plăcut niciodată. Eu nu văd de ce gândirea noastră ar trebui să se împartă în compartimente diferite între care să nu mai fie posibilă comunicarea.

SCHULTE: Cum aţi descoperit intuiţionismul? A fost o revelaţie, ca în cazul lui Frege?

DUMMETT: A fost un proces mai gradual. Mai multe am învăţat când am ocupat Catedra de Filosofia matematicii la Oxford, în 1962. Cunoşteam unele lucruri despre intuiţionism şi înainte de aceasta, căci scrisesem o carte (pe care n-am publicat-o niciodată), intitulată *The Law of Excluded Middle* (Principiul terţului exclus). Deci, studiasem logica intuiţionistă şi mă interesam de bazele pe care o lege logică poate fi criticată sau contestată. De fapt, articolul meu despre „Adevăr" din 1959 arată o puternică influenţă intuiţionistă, dar pe atunci cunoaştem foarte puţin matematicile intuiţioniste şi abia începusem să studiez lucrările lui Brower. Când am descoperit aceste lucrări eram sub influenţa lui Frege, iar în legătură cu matematicile eram un platonist, mai mult sau mai puţin îndârjit.

La început am fost destul de ostil faţă de intuiţionism din cauza psihologismului său. Dar, cum am spus, eram interesat de modul în care se poate realiza critica unei legi logice, de modul în care se pot aduce obiecţii faţă de o lege logică, ceea ce m-a condus către un studiu detailat al intuiţionismului. Or, numai o teorie constructivistă sau verificaţionistă producea consecinţe pentru a da seamă de modurile noastre de gândire sau de raţionament. Dar, fireşte n-am fost de acord

niciodată cu punctul de vedere puternic solipsist şi idealist desuet al lui Brower. Este de asemenea uimitor că el nu-l menţionează niciodată (după câte ştiu eu) pe Frege. El atacă, de exemplu, idei pe care Frege le apără mult mai bine decât alţi autori, pe care îi citează (cum ar fi Hilbert, de pildă). El procedează ca şi cum n-ar fi auzit niciodată de Frege. Dacă ar fi cunoscut lucrările lui Frege, el ar fi trebuit să reflecteze asupra lor şi să se apere împotriva criticii antipsihologiste a lui Frege.

SCHULTE: Una din problemele majore pe care le discutaţi în scrierile dumneavoastră se referă la forma unei teorii posibile a semnificaţiei. Eu mă întreb dacă este chiar atât de important să construim o teorie a semnificaţiei a cărei formă să fie cea mai bună? Altfel spus: trebuie să avem în vedere exclusiv forma unei astfel de teorii, sau trebuie să ne gândim şi la conţinutul său?

DUMMETT: Cred că va trebui să ne referim şi la conţinutul acestei teorii. După părerea mea, întrebările referitoare la forma corectă a unei teorii a semnificaţiei (şi toate reflecţiile relative la forma unei teorii a semnificaţiei) reprezintă un instrument de cercetare filosofică. Desigur, este imposibilă elaborarea unei teorii a semnificaţiei pentru o limbă naturală perfectă. O astfel de acţiune ar fi total inutilă şi în mod sigur peste puterile noastre. În revanşă, o prezentare satisfăcătoare a formei acestei teorii ar răspunde la întrebările fundamentale ale filosofiei limbajului, cum ar fi: ce este semnificaţia? de ce cuvintele şi enunţurile au o anumită semnificaţie şi nu alta?

Eu cred că făcând aceasta, e imposibil să te limitezi exclusiv la formă, deoarece problema formei corecte a teoriei nu poate avea o soluţie fără a recurge la câteva exemple de teste evidente. Trebuie apelat la cazuri dificile (uşoare la început, dar dificile pe urmă) pentru a constata dacă este cu adevărat plauzibil să elaborăm astfel o teorie a semnificaţiei. Deci va trebui în mod cert să ţinem seamă de conţinut.

Mai mult, există probleme celebre în filosofia limbajului care se referă la conținut încă de la început, ori se transformă la un moment dat în probleme de conținut, probleme cum sunt cele referitoare la conținutul teoriei locurilor speciale. Rezultatele analizelor operatorilor modali, a adverbelor și atribuirilor de convingeri pot contribui la descrierea părților respective dintr-o teorie a semnificației.

SCHULTE: Se vorbește adesea de o teorie a semnificației pentru un fragment de limbaj. Credeți că putem avea într-adevăr o teorie a unui fragment de limbaj fără a avea o teorie valabilă pentru limbaj în ansamblul său? Mulți spun că nu avem nici o idee cu privire la o teorie a semnificației limbajului luat în ansamblu, dar putem avea o teorie valabilă despre un anumit fragment de limbaj. Ce se poate spune despre asta?

DUMMETT: Eu cred că există două motive foarte diferite de a vorbi despre un fragment de limbaj. Unul intervine atunci când luăm în calcul poziția lui Tarski în legătură cu limbajele semantice închise. Atunci când vorbim, de exemplu, în germană sau în engleză, despre teoria semnificației unui limbaj natural, e nevoie să facem distincție între limbajul – obiect și metalimbajul în care s-a formulat teoria. Se cunoaște dinainte că am intra într-un cerc infernal dacă am încerca să elaborăm o teorie care înglobează toate conceptele semantice folosite în teoria însăși. Iată de ce trebuie să separăm limbajul – obiect de metalimbaj, iar teoria noastră a semnificației privește, într-adevăr, un fragment din engleză sau din germană, în sensul că ea neglijează termenii semantici folosiți în teorie (adică limbajul – obiect).

Și e vorba de un cu totul alt motiv în cazul elaborării unei teorii a semnificației valabile pentru un fragment de limbaj foarte limitat. O astfel de teorie n-ar fi desigur inutilă, dar aceasta nu ne-ar putea arăta în mod clar cum ar fi posibilă extinderea ei la ansamblul limbajului. Căci, plecând de la elemente neglijate până în acel moment, se poate

construi o altă teorie total diferită. Aşadar, o teorie restrânsă n-ar fi inutilă, dar nici nu ne-ar permite să realizăm mare lucru.

SCHULTE: Deci, teoria unui fragment de limbaj ar putea servi unor alte scopuri, dar nu răspunde la întrebările filosofice în legătură cu conceptul de semnificaţie?

DUMMETT: Problema nu e chiar aşa de simplă. Dar ea seamănă mai mult sau mai puţin cu ceea ce se întâmplă în ştiinţă. Cineva poate elabora cu succes o teorie valabilă pentru un caz particular şi speră s-o poată extinde pe urmă într-o aplicaţie generală, dar nu poate fi absolut singur. E posibil ca atunci când încearcă s-o extindă să fie nevoie s-o modifice pentru aplicarea ei la alte cazuri. Cazul nostru este ceva cu totul similar.

SCHULTE: O întrebare speculativă. Frege vorbea uneori despre un limbaj „ideal". Credeţi că el se gândea la un fragment de limbaj foarte vast susceptibil de a fi construit, sau era vorba de un ideal pur la care am putea aspira dar fără să-l atingem vreodată?

DUMMETT: Cred că era vorba de două concepţii pe care el nu le-a distins expres. Una se referea la un limbaj care să exprime perfect gândurile noastre. Acesta este un ideal de neatins şi cred că Frege era conştient de acest lucru. De exemplu, într-un asemenea limbaj, un gând s-ar putea exprima într-o singură modalitate. Frege credea că propoziţiile de forma „A şi B" şi „B şi A" exprimă într-adevăr acelaşi gând. Deci, într-un limbaj ideal, n-ar fi nevoie de două modalităţi pentru a scrie aceasta. Cu alte cuvinte, un operator binar comutativ va avea două argumente indistincte. Ceea ce înseamnă o imposibilitate practică pentru oricine ar vrea să le scrie împreună.

O condiţie mai puţin pretenţioasă ar fi valabilă pentru limbajul artificial, menţionat adesea de Frege, deoarece acesta ar fi perfect dotat pentru a suporta mersul argumentaţiei deductive fără riscul de a greşi. Această modalitate el o credea practicabilă şi, de fapt, în acest sens a construit simbolismul său logic. Acesta obligă la înlăturarea

expresiilor – inclusiv a celor demonstrative şi indexicale – care sunt defective sau improprii în diferite feluri.

SCHULTE: În mod esenţial ar fi vorba, aşadar, de un mijloc de a evita ambiguităţile, termenii singulari fără referinţă, etc.?

DUMMETT: Da, absolut. Acest limbaj ar permite un criteriu foarte clar pentru validitatea unei inferenţe. Şi, pentru a-l aplica, ar trebui să fim în măsură să înlăturăm toate ambiguităţile valorii de adevăr.

SCHULTE: Credeţi că ceea ce Geach numea „semantica hollywoodiană" se apropie în vreun fel de idealul lui Frege?

DUMMETT: Vă gândiţi la gramatica lui Montague?

SCHULTE: Da.

DUMMETT: Nu. Ţelurile urmărite sunt total diferite. Montague şi-a dorit să construiască o sintaxă şi o semnatică pentru limbajele naturale aşa cum există acestea. Frege urmărea să creeze un limbaj artificial despovărat de defectele limbajului natural şi, în consecinţă, un instrument sigur pentru a desăvârşi inferenţele deductive. Soluţia sa nu coincide cu eforturile zădărnicite de secole ale logicienilor de a ajunge la o explicaţie **generală** a expresiilor universale, proiect ce s-a realizat prin procedura introducerii cuantificatorilor şi variabilelor care nu se exercită însă în legătură directă cu mijloacele de exprimare a generalităţii în limbaj natural. Frege n-a fost interesat de o explicaţie precisă a mecanismelor limbajului natural. El era chiar sceptic cu privire la posibilitatea unei astfel de explicaţii.

SCHULTE: În scrierile dumneavoastră, actul de vorbire al aserţiunii joacă un rol central. Dar trebuie să avem posibilitatea de a distinge actele asertorice de alte acte de vorbire, cum sunt întrebările, ordinele, etc. În legătură cu aceasta, adesea s-au adus obiecţii cu privire la modalitatea de a folosi propoziţiile asertorice pentru exprimarea tuturor actelor de vorbire posibile. Noi le folosim şi pentru a da ordine, pentru a exprima rugăminţi etc. Credeţi că este cu

adevărat important să distingem între actele de vorbire ale aserţiunii şi celelalte acte de vorbire? Apoi, consideraţi că obiecţia menţionată are o anumită greutate?

DUMMETT: Eu sunt convins de faptul că aserţiunea se găseşte la un alt nivel decât celelalte acte de vorbire, în sensul că o mulţime de alte tipuri de acte de vorbire se explică relativ uşor dacă ştim deja ceea ce este aserţiunea. Acest lucru este foarte clar în cazul interogaţiei. Desigur, există destule probleme, de exemplu să ştim câte tipuri diferite de acte de vorbire ar trebui admise. Astfel, este evident fals să spunem că toate propoziţiile la imperativ sunt ordine. Căci există şi sfaturi, instrucţiuni, precum modurile de utilizare înscrise pe ambalaje, de genul „încălziţi uşor conţinutul!" Este vorba, fireşte, de un imperativ, dar asemenea instrucţiuni sunt departe de a fi ordine. După părerea mea, problema constă aici în faptul că nu putem spune precis ceea ce este un ordin. Când cineva strigă „ îndepărtaţi-vă de flori!" sau „lăsaţi câinele în pace!", nu este atât de sigur dacă e vorba într-adevăr de un ordin. Cazul este mult mai clar cu exclamaţia „ atenţie!", atunci când cineva e pe cale de a păşi în strada pe care tocmai trece o maşină. E vorba aici de un ordin? Nu, ar fi fals să vorbim de un ordin în acest caz.

SCHULTE: E mai degrabă un avertisment.

DUMMETT: Da, un avertisment.

SCHULTE: Dar nu putem admite un act de vorbire special al avertismentului.

DUMMETT: Aici este dificultatea. Austin pleacă de la întrebarea fundamentală: „câte lucruri diferite se pot face rostind o propoziţie sau o frază?". Apoi el stabileşte toate acele verbe care exprimă o acţiune ce poate fi performată prin rostirea anumitor cuvinte şi consideră că fiecare dintre ele corespunde unui tip de forţă ilocuţionară. Dar nu aceasta este întrebarea corectă pentru acest context. Corect este să întrebăm: „ ce tipuri de acte de vorbire trebuie

să cunoaştem pentru a înţelege astfel de lucruri? Ce practici trebuie să învăţăm? Totuşi, eu nu cred că este necesar să învăţăm ceva special în legătură cu avertismentele pentru a înţelege ce înseamnă exclamaţia „atenţie!". Avertismentul nu trebuie să fie considerat ca un tip de act de vorbire paralel, să zicem, cu cel de formulare a unei rugăminţi.

Prin aceasta nu vreau să spun că nu există probleme. Dar, totuşi, nu este atât de dificil să descriem practicile care joacă un rol în acest gen de acte de vorbire. Prin contrast, este extrem de dificil să descriem practica lingvistică a aserţiunii. Aserţiunea are o importanţă centrală deoarece prin ea se face legătura cu adevărul. Frege spune că sensul este strâns legat de adevăr. Dar adevărul este la fel de legat de aserţiune sau de judecată (în funcţie de faptul că noi înşine avem în vedere vorbirea sau gândirea). Cât timp nu se ştie ce este un enunţ asertoric, nu se ştie nici ce sunt adevărul sau falsitatea. N-avem încă nimic care să fondeze distincţia dintre adevăr şi falsitate. După părerea mea, a afirma, a *aserta* este un concept mult mai dificil decât cel de „a întreba", de „a comanda" (sau altele de acest fel), şi, de asemenea, un concept mult mai fundamental.

În ceea ce priveşte cea de-a doua parte a întrebării, nu sunt prea impresionat de această obiecţie. Multe dintre contraexemplele citate (de către Davidson, de pildă) sunt simple falsuri. Trebuie să distingem aici între ceea ce vizează cineva printr-un enunţ sau altul, şi ceea ce spune. O propoziţie indicativă sau declarativă, atunci când este utilizată în mod *veritabil* pentru a da un ordin, nu va admite (exceptând o glumă cu adevărat proastă) un răspuns ca şi cum ar fi vorba de o aserţiune. În multe exemple date s-ar putea spune că miza acestor aserţiuni este aceea de a împinge pe cineva la o acţiune determinată. Totuşi, ele nu pot fi identificate cu ordinele, deoarece, chiar dacă este iritant că celălalt reacţionează ca la aserţiunile obişnuite, din punct de vedere lingvistic această reacţie n-ar fi eronată. Iată de ce cred că nu e vorba de o dificultate prea serioasă.

SCHULTE: În răspunsul la obiecţia lui Davidson trebuie să intervină întotdeauna următoarele două concepte: conceptul de conţinut al exprimării şi cel de „miză" a enunţului. Nu pot fi formulate mai clar cele două concepte, sau este poate mai important ca ele să rămână neprecise şi deschise textualizărilor?

DUMMETT: În principiu distincţia este foarte clară, chiar dacă în multe cazuri aplicarea sa poate fi dificilă. Când e vorba să înţelegem pe cineva, uneori este foarte evident, iar alteori este foarte dificil să judecăm motivele şi intenţiile care se află în spatele celor spuse. Ne putem întreba: „glumeşte sau vorbeşte serios?", „a spus ceva în prelungirea discuţiei anterioare sau a schimbat subiectul?" Este important să ne punem mereu acest gen de întrebări.

Esenţial rămâne faptul că enunţurile lingvistice sunt în general acţiuni deliberate, raţionale şi trebuie să le luăm ca atare. Dar ceea ce frapează este faptul că aceste judecăţi sunt la fel cu toate celelalte, chiar la fel cu unele acţiuni non- lingvistice, căci şi în aceste cazuri ne întrebăm: „ce urmărea prin aceasta?", „care era scopul său?" Aceasta nu este necesar să se **învețe** în timpul însuşirii limbajului, deoarece se învaţă în procesul interacţiunii cu alte persoane, când răspundem altor persoane.

Pentru specificitatea învăţării limbajului trebuie să reţinem ceea ce se manifestă ca o parte a „jocului de limbaj", care aparţine practicii noastre lingvistice şi care trebuie descrisă în cadrul teoriei semnificaţiei. Sunt multe lucruri care nu se schimbă prin trecerea de la o limbă la alta, dar ele trebuie învăţate în acelaşi timp cu limba, ca parte a însuşirii limbajului. Aici intervine distincţia, în primul rând. Dar eu nu pretind că este uşor de aplicat. Ideea lui Davidson este că tot ceea ce desemna Frege prin termenul de „forţă" poate fi inclus în această primă categorie, adică aceea a lucrurilor care nu aparţin limbajului. În acest caz ar fi suficient să cunoaştem condiţiile de adevăr ale enunţului. Modalitatea în care se spune ceva şi care permite

altei persoane să pună o întrebare, sau să facă ceva de acelaşi gen, ar trebui inclusă în reflecţia noastră cu privire la aprecierea motivelor subiacente ale expresiei unui enunţ care îndeplineşte respectivele condiţii de adevăr. Dar eu nu pot crede în această teorie.

SCHULTE: Se pare că ne găsim constant în situaţia de a redescrie enunţurile pentru ca miza lor să devină clară. Dar dificultăţile apar imediat ce încercăm să dăm o reprezentare sistematică mijloacelor noastre de a face acest lucru. Astfel revenim mereu la reformularea enunţurilor pentru ca miza lor să devină clară.

DUMMETT: Nu sunt sigur de aceasta. Este adesea o problemă de a şti cum un enunţ produce alte enunţuri. Ne putem întreba: „el spune cutare lucru ca un argument pentru ceea ce a spus înainte, sau ca o concesie?" S-ar putea ca răspunsul să nu fie destul de clar. Poate că cineva doreşte să elaboreze o anumită teză dar să permită în acelaşi timp o excepţie. Acelaşi lucru se întâmplă şi atunci când dorim să înţelegem un discurs sau, prin opoziţie, o propoziţie izolată. Atunci când cineva ţine un discurs politic, sau realizează o expunere exhaustivă asupra unui subiect, o conferinţă etc., noi trebuie să discernem modul în care se organizează diferitele enunţuri. Uneori cel care ţine discursul dă o justificare pentru ceea ce a spus, sau pentru ceea ce urmează să spună, alteori ilustrează o teză generală. Uneori el face o concesie, alteori spune ceva cu totul nou. Aşadar, pentru a înţelege discursul său, va trebui să înţelegem în fiecare fază a discursului ce anume a făcut.

Pentru aceasta trebuie să observăm anumite repere lingvistice. Există expresii stereotipe, precum „iată de ce", „pentru" (ca o conjuncţie), „trebuie să admitem că" şi „de exemplu", dar nu este obligatoriu ca ele să fie folosite. Atunci când lipsesc astfel de repere lingvistice e o problemă să discernem intenţia sau miza enunţurilor succesive din discurs. Dar trebuie subliniat că numai în cazul actelor de vorbire în sens propriu se poate discuta cu adevărat despre forţa cu

care se pronunţă o propoziţie izolată. În cursul unei conferinţe, de exemplu, oratorul poate pune întrebări la care tot el şi răspunde, sau pune întrebări al căror răspuns îl lasă în seama auditorului, poate pronunţa îndemnuri de genul: „să nu uităm niciodată acest lucru!" sau, „să nu vă înşelaţi!" etc. Chiar o conferinţă nu este o însuşire de aserţiuni. Dar sesizarea faptului că cel care vorbeşte face o aserţiune sau pune o întrebare reprezintă o problemă cu totul diferită de aceea a înţelegerii relaţiei sale cu alte lucruri despre care el vorbeşte.

SCHULTE: Dumneavoastră aţi spus că Frege a declanşat o revoluţie în filosofie. Opera sa a permis să se conteste primatul care se acorda teoriei cunoaşterii de la Descartes încoace, acest primat fiind înlocuit cu filosofia limbajului. Această teză a fost foarte mult discutată şi atacată. Păstraţi ca atare şi astăzi această teză, sau încercaţi s-o nuanţaţi?

DUMMETT: Nu, nu doresc deloc s-o nuanţez. Ceea ce vreau eu să subliniez ţine poate mai mult de aceea ce s-a întâmplat de la Frege încoace, decât de ceea ce a avut loc înainte de el. Eu cred că trebuie să distingem între filosofia limbajului şi filosofia gândirii. Îndeosebi după anul 1906, când Frege dobândeşte convingerea că limbajul este răspunzător de erorile care apar în edificarea fundamentelor logice ale aritmeticii, el va sublinia cu insistenţă că nu se referă la limbaj, ci la gândire. Şi, într-adevăr, Frege dă o explicaţie filosofică gândurilor luate în sensul lor propriu, ca şi conţinuturi ale atitudinilor propoziţionale, adică ce putem crede, ce putem cunoaşte şi despre ce ne putem îndoi. Dar el se bazează exclusiv pe schiţa unei teorii a semnificaţiei pentru limbaj, explicând ce înseamnă ca o expresie lingvistică să aibă sens.

Însă cele două proiecte ar trebui tratate separat. E posibil să examinăm constituirea unei filosofii a gândirii – adică, o analiză a ceea ce înseamnă a sesiza un gând, a judeca dacă un gând este adevărat, a avea o credinţă cu un anumit conţinut etc. – fără a căuta analiza

gândirii pe calea analizei limbajului. Există filosofi în tradiția analitică, așa cum este cazul lui Gareth Evans, iar cu totul recent al lui Christopher Peacocke, care apără acest punct de vedere, adică încearcă să explice gândul independent de limbaj, iar limbajul să fie explicat pe baza conceptelor deja elucidate referitoare la gând.

Dintr-o atare perspectivă, filosofia gândirii este fundamentală față de restul filosofiei, cu toate că nu mai este confundată cu filosofia limbajului. Baza acestei discipline rămâne analiza gândirii, a structurii sale și a relațiilor sale cu celelalte domenii. Pe acest fundament se clădește ansamblul filosofiei. Lui Frege i se datorează această perspectivă atât de nouă, deoarece el a fost primul care a condus analiza în această direcție.

Și unii filosofi anteriori lui Frege au avut tentative de același gen, dar ei n-au reușit mare lucru. Aceste tentative n-au permis evidențierea și fundamentarea a ceva nou, eșuând rapid în epistemologie. Frege, în schimb, a stabilit o distincție clară între aceste probleme referitoare la conținutul gândurilor și la semnificația propozițiilor, și cele care sunt cu adevărat epistemologice (referitoare la procesul reflectării). Eu am convingerea că este vorba aici de o perspectivă cu totul nouă. Ceea ce am spus altădată a lăsat poate impresia că toți succesorii lui Descartes n-ar fi făcut altceva decât să reia concepția acestuia cu privire la sarcinile filosofiei. Ar fi însă o eroare să se creadă așa ceva. Dar se poate spune, totuși, că și Kant a insistat în domeniul teoriei cunoașterii. Pentru că nici Kant nu crede în necesitatea unei cercetări prealabile. El se grăbește, efectiv, către problemele epistemologice, în parte și pentru că nu ia logica prea în serios, considerând-o un domeniu rezolvat. Rămân, așadar, în mare, pe pozițiile mele.

SCHULTE: L-ați menționat pe Evans și pe partizanii săi. Credeți că primatul pe care ei îl acordă filosofiei gândirii, independentă de limbaj, înseamnă o întoarcere la Descartes, sau e vorba de o nouă

concepție a gândirii? Putem face o distincție clară între teoriile lor și teoriile filosofilor de dinaintea lui Frege?

DUMMETT: Deși am avut mai întâi o impresie contrară, cred că există o diferență, căci acești filosofi nu țin degeaba de tradiția analitică, chiar dacă răstoarnă principiul fundamental al priorității în ordinea explicației. Există două deosebiri. Prima constă în faptul că acești filosofi nu se interesează de cunoașterea ca atare. E drept că este foarte dificil să separi total problemele epistemologice. Nu vreau să afirm că filosofia postcarteziană, în ansamblul ei, n-ar fi decât un comentariu al concepției lui Descartes. La el, cel puțin, nu sunt ambiguități. Când vorbește de idei clare și distincte, el nu se referă la sesizarea sensului, ci la cunoașterea și recunoașterea adevărului. El nu se întreabă ce semnifică enunțurile, ce conținut au, și de obicei concepe conținutul lor ca fiind neproblematic. Descartes se întreabă în legătură cu ceea ce noi putem pretinde să cunoaștem cu adevărat. Firește, nu acesta este punctul de plecare pentru Evans și discipolii săi. Pentru aceștia, întrebările inițiale sunt: ce înseamnă să sesizăm aceste concepte? ce înseamnă a avea un gând despre sine în momentul prezent sau ieri? care este rolul a ceea ce noi exprimăm prin demonstrative și ce înseamnă a avea un gând care corespunde la o propoziție de genul „ această masă se va răsturna în curând?". Într-adevăr, e o diferență foarte mare.

Cea de-a doua diferență este extrem de importantă, dar mult mai dificil de explicat. Evans crede că e nevoie de un concept al cunoașterii mai puțin rafinat și mai fundamental decât cel pe care-l privilegiază filosofii, și anume conceptul de informație. Este vorba despre informațiile transmise prin percepție, reținute de memorie și transmise prin limbaj. Înainte de a ne ocupa de cunoaștere în sens propriu, ar trebui să ne ocupăm de conceptul de informație. De exemplu, informațiile sunt transmise fără a fi necesar să înțelegem propozițiile care conțin o cunoștință, pentru că informațiile ca atare se

găsesc la un nivel mai profund decât achiziționarea și transmiterea de cunoștințe. După părerea mea, concepția lui Evans merită un examen serios. N-am cunoscut-o nici eu înainte de a-l citi pe Evans, dar cred că este utilă și se distinge de teoria tradițională a cunoașterii.

SCHULTE: Este tipic pentru filosofia prefregeană ca filosofi precum Descartes, de exemplu, să fie neliniștiți în legătură cu distincția dintre vis și veghe. Presupun însă că aceasta nu mai este o problemă pentru cei care acordă prioritate limbajului. Dar care este situația la Evans și la cei din linia sa?

DUMMETT: Evans nu acordă nici o atenție acestei probleme, în tot cazul nu din perspectiva unei teorii a cunoașterii. Ceea ce îl preocupă pe el nu sunt visele, ci iluziile, dar nu în sensul unei interogații epistemologice de tipul „cum putem distinge iluziile de percepțiile veritabile?", ci însensul „ ce se întâmplă atunci când, sub efectul unei iluzii, avem sau credem că avem un gând despre ceea ce credem, pe nedrept, că percepem?" Această întrebare îl fascinează pe Evans și, după opinia mea, pe bună dreptate. Este o întrebare foarte interesantă și foarte diferită de teoria tradițională a cunoașterii.

SCHULTE: Statutul filosofiei limbajului este foarte variat la diferiți reprezentanți ai tradiției analitice. Unii privesc filosofia limbajului ca pe o ramură a filosofiei minții. Alții, ținând seamă de faptul că vorbirea este un tip de acțiune, consideră filosofia limbajului ca ramură a filosofiei acțiunii. O a treia categorie susține că filosofia limbajului este fundamentală și toate celelalte ramuri ale filosofiei ar trebui să se raporteze, în ultimă instanță, la problematica acesteia. Dumneavoatră pe care din aceste poziții vă situați?

DUMMETT: Eu nu doresc să mă identific cu nici una din aceste poziții fără anumite rezerve. Dar dacă ar fi să aleg una, atunci m-aș opri mai degrabă la cea din urmă.

A face din filosofia gândirii o parte din filosofia minții mi se pare pur și simplu o eroare. Și dacă ne gândim la o teorie precum

aceea a lui Chomsky, în conformitate cu care o teorie a semnificaţiei este o teorie a ceva foarte complicat care se întâmplă în creier, atunci cred că e vorba de o modalitate cu totul nefilosofică de a aborda problema. Filosofia nu se ocupă de ceea ce face *posibilă* vorbirea pentru noi, ci de ceea ce face ca expresiile noastre să aibă semnificaţiile pe care le au. Şi nimic din ceea ce se întâmplă în creier nu explică acest lucru.

Apoi, nu cred că se câştigă ceva nici dacă privim filosofia limbajului ca parte a filosofiei acţiunii. Desigur, este adevărat că, într-o anumită măsură, vorbirea este o acţiune, dar asta nu ne ajută cu nimic. Eu nu văd în aceste afirmaţii decât ideea despre care am discutat deja: anume că, o expresie lingvistică este făcută cu o anumită intenţie, sau cu un anumit motiv, ceea ce deschide poarta tuturor reflecţiilor elaborate de filosofia acţiunii. Dar acestea aparţin, totuşi, arier-planului. Este esenţial să descriem limbajul ca o activitate conştinentă a unor fiinţe raţionale, căci numai aşa se poate da o descripţie a limbajului uman pentru cineva, să zicem un marţian, care nu ştie nimic despre oameni şi care nu înţelege nimic. Dar nu aici vom găsi specificul limbajului. Trăsăturile specifice ale limbajului nu sunt explicabile în contextul filosofiei generale a acţiunii.

SCHULTE: Dacă privim imparţial recentele dezvoltări ale filosofiei analitice, am impresia că se anunţă o nouă naivitate. În urmă cu douăzeci sau treizeci de ani erau criticate violent explicaţiile modale ce recurgeau la conceptul de „lumi posibile", explicaţii considerate demodate. În mod similar s-a procedat cu unele concepte psihologice, precum cel de „intenţie". Se spunea că în lipsa unor criterii comportamentale acestea sunt fără valoare. Dar de câţiva ani încoace semantica lumilor posibile a ajuns foarte la modă şi au fost introduse fără prea multă reflecţie unele concepte ale mentalului. Nu cumva se pierde o bună tradiţie?

DUMMETT: La această întrebare nu este uşor de răspuns. E adevărat că unele intuiţii larg răspândite se pierd pur şi simplu. Eu sunt frapat de enorma influenţă a modei în filosofie: semantica lumilor posibile este un excelent exemplu în acest sens. Această modă i-a cuprins la un moment dat aproape pe toţi. Dar nu cred că această vogă a semanticii lumilor posibile a fost o eroare. Graţie acestei terminologii, Kripke a reuşit să expună anumite stări de lucruri într-un mod impresionant. Toată lumea găsea aceste reuşite drept fascinante, aşa că la un moment dat s-a ajuns să nu se mai poată gândi decât după conceptele semanticii lumilor posibile. Într-o perioadă anterioară, distincţia dintre judecăţile analitice şi cele sintetice a jucat un rol similar: ea a devenit un instrument de bază al gândirii, instrument ce părea indispensabil şi indiscutabil. Eu găsesc acest lucru foarte iritant. Sunt unii care discută astăzi cu multă uşurinţă despre „ necesitatea metafizică", de exemplu, fără să simtă nevoia de a se întreba ce înseamnă aceasta. Nu ştiu dacă în ultima vreme filosofia a devenit mai dependentă de modă decât înainte. Dacă e aşa, nu cunosc explicaţia. Dar sunt de acord cu dumneavoastră că anumite cunoştinţe s-au pierdut complet: de exemplu, temeiul distincţiei dintre motiv şi cauză.

SCHULTE: Haideţi să discutăm acum despre verificaţionism. Există o distincţie clară între antirealismul despre care dumneavoastră aţi discutat şi verificaţionismul Cercului de la Viena?

DUMMETT: Sincer vorbind, îmi vine greu să accept că Cercul de la Viena avea o teorie clară şi coerentă. Această teorie este prezentată uneori ca un criteriu al semnificaţiei (în opoziţie cu o teorie a semnificaţiei), dar este lipsită de fundament. Un criteriu al semnificaţiei – un simplu test al faptului că o expresie are o semnificaţie – este fără fundament dacă nu se bazează pe o teorie a semnificaţiei. Dar e dificil de arătat despre ce teorie a semnificaţiei trebuie să vorbim. Prin aceasta înţeleg că e dificil să-i atribuim o imagine coerentă. O interpretare strictă a verificaţionismului (dar care

nu era vizată ca atare, căci ea ajungea la rezultate groteşti) o definea ca o metodă de decizie pentru adevărul sau falsitatea unui enunţ. Dar dacă nu se cunoaşte metoda efectivă (cel puţin efectivă în principiu), enunţul n-are semnificaţie. Există un principiu de verificare mult mai strict, pe care însă Cercul de la Viena nu l-a propus niciodată, deoarece conducea la rezultate absurde, el fiind prea restrictiv*.

Care este următoarea etapă? Următoarea etapă naturală, deşi niciodată enunţată precis de către pozitivişti – aceea a încercărilor de atenuare a principiului de verificare prin alte modalităţi – este cea care mă interesează pe mine. Avem aici o paralelă cu mişcarea intuiţionistă din matematici: pentru a sesiza semnificaţia unui enunţ trebuie să fim în măsură să recunoaştem o verificare a sa, dacă aceasta s-a produs (fiind posibil să nu cunoaştem metoda care a permis să se ajungă la verificare). Din motive cunoscute, această afirmaţie nu-şi poate găsi locul în limitele logicii clasice, căci legea terţului exclus nu este valabilă decât pentru enunţurile pe care ştim cum să le verificăm sau să le falsificăm. Pentru alte enunţuri situaţia rămâne indecisă. Totuşi membrii Cercului de la Viena erau total convinşi de justeţea logicii clasice. Aceasta nu era o simplă marotă, ci ceea ce determina întreaga lor concepţie despre logică, maniera în care, pornind de la **Tractatus**, vorbeau despre tautologii. Eu nu văd cum se legau toate acestea. În consecinţă, eu nu recuz teoria verificaţionistă, dar atrag atenţia că nu este o teorie coerentă.

O a doua observaţie cu privire la pozitivismul logic mi-e greu s-o fac mai riguroasă. Firește, nici unul dintre membrii Cercului de la Viena n-au spus-o în mod expres, dar cu toţii scriau ca şi cum fiecare propoziţie izolată avea semnificaţia sa, independent de restul limbajului. Acesta înseamnă că din moment ce se cunoaşte metoda de

---

* Conform acestui criteriu, o frază este dotată cu sens numai dacă este verificabilă. Dar cum nici o frază sintetică nu este verificabilă, rezultă că nici o frază sintetică n-are sens. Carnap va înlocui acest criteriu strict al verificabilităţii cu un criteriu mai suplu, acela al gradului de confirmare. (N. T.)

verificare, fiecare propoziție își primește semnificația sa, verificarea fiind independentă de limbaj. Ea poate fi o secvență extrem de complicată de experiențe sensibile (sau una din mai multe alte secvențe de experiențe sensibile ce aparțin unui ansamblu mai vast), astfel că verificarea este sesizată implicit ca un lucru în care limbajul nu joacă nici un rol. Nu este deloc vorba de o operație lingvistică. Astfel, semnificația este ceva direct legat de propoziție, independent de faptul că aceasta din urmă aparține limbajului. Firește, eu sunt sigur că membrii Cercului de la Viena n-au spus că semnificația este legată de propoziție independent de apartenența acesteia la limbaj, dar rămâne această impresie.

Or, dimpotrivă, este un fapt fundamental că înțelegerea de către noi a limbajului înseamnă sesizarea unui sistem sau a unei structuri (eu nu iau aici noțiunea de sistem, în sensul respins de către Wittgenstein, când acesta spunea că un limbaj nu este un calcul). În ceea ce mă privește, este vorba de existența unei interconexiuni multiple, astfel că înțelegerea unei propoziții depinde în general de o înțelegere mai largă a limbajului, în funcție de complexitatea propoziției avută în vedere. Aceasta înseamnă că o explicație a elementelor înțelegerii unei propoziții bazată pe conceptul de verificare va include reflecții generale care, la rândul lor, se înrădăcinează în limbaj.

În plus, datorită faptului că filosofii din Cercul de la Viena concep verificarea bazată în întregime pe latura sensibilității – constând în secvențe de experiențe sensibile –, ar fi fost necesar ca ei să stabilească o distincție radicală între semnificația propozițiilor empirice și semnificația propozițiilor matematice. E aici un joc de cuvinte care conferă semnificație celor două tipuri de propoziții. Ei vorbeau de două tipuri foarte diferite de semnificație. Ceea ce mie mi se pare total greșit. Avem de-a face cu o scală. Propozițiile matematice se găsesc la o extremitate a scalei, unde verificarea constă exclusiv în raționamente, în raționamente deductive, iar la cealaltă extremitate se

găsesc propoziţiile care nu sunt altceva decât rezumate ale observaţiei. Dar majoritatea propoziţiilor se găsesc, totuşi, la mijlocul scalei. De aceea trebuie să se procedeze la o critică foarte severă a concepţiei filosofilor din Cercul de la Viena. Ei neglijează relaţiile reciproce din interiorul limbajului, ca şi interdependenţa dintre comprehensiunile celor două tipuri de propoziţii. Acesta este motivul pentru care ei sunt nevoiţi să postuleze o falsă dihotomie.

SCHULTE: Dumneavoastră aţi subliniat în mai multe rânduri că noi suntem înclinaţi, poate, în mod natural către realism, deşi există argumente mai puternice în favoarea antirealismului. Este oare nevoie să cedăm realismului pentru a înţelege corect antirealismul?

DUMMETT: Cred că este adevărat. În articolul meu despre „ adevăr" m-am pronunţat pe larg în favoarea antirealismului. Dar, ca regulă generală, am încercat să evit această problemă. Eu am încercat pur şi simplu să mă situez pe o poziţie agnostică între o viziune realistă şi o viziune antirealistă, subliniind că justificarea obişnuită a realismului este insuficientă şi că rămâne în continuare una dintre marile probleme ce îşi aşteaptă soluţionarea. Aşa cum am scris în articolul „The Reality of the Past", într-o perspectivă temporală este dificil de apărat o concepţie antirealistă, adică un punct de vedere antirealist cu privire la trecut.

Există o puternică înclinaţie către realism, iar eu nu doresc deloc să afirm că aceasta ar fi o eroare a spiritului uman. Dar nici nu văd cum s-ar putea apăra punctul de vedere realist în faţa atacurilor din perspectivă antirealistă, deşi aş fi foarte fericit dacă aş putea să fac aşa ceva. Unii iau această problemă foarte în serios şi cred că este un lucru bun. Alţii reacţionează cu indignare, fiind convinşi de adevărul realismului şi considerând că toată discuţia în jurul acestei probleme este o absurditate. După opinia mea, aceştia fac o greşeală, deoarece neglijează o problemă filosofică serioasă. Mi-e greu să cred că argumentele împotriva realismului sunt atât de puternice pe cât par. Nu

mi-ar mai face nici o plăcere apărarea unei concepţii antirealiste a trecutului, căci ar fi pentru mine o poziţie cu totul neconfortabilă. Poate că ar fi posibilă o poziţie intermediară, dar nu văd în ce ar consta acestea.

SCHULTE: În lucrarea de faţă discutaţi şi despre autori asupra cărora nu v-aţi oprit în primele dumneavoastră cercetări. Îl evocaţi pe Bolzano, îl menţionaţi pe Brentano, şi discutaţi pe larg opera lui Husserl. Cred că acest interes a apărut recent la dumneavoastră. Cum vi se pare această filosofie de un gen atât de diferit?

DUMMETT: Trebuie să recunosc că lectura lui Husserl nu mi-a făcut atâta plăcere ca aceea a lui Frege. Husserl încheagă discursuri mari, dar nu scrie atât de clar ca Frege. Cu toate acestea, îl găsesc interesant şi pe Husserl. Aspectul istorie este de asemenea interesant, pentru că atunci când compari *Logical Investigations* (de Husserl) cu ceea ce scrie Frege, ei nu mai sunt atât de depărtaţi unul de altul. Fireşte, există şi diferenţe considerabile, iar când avem în vedere evoluţia lor ulterioară diferenţele apar şi mai clar. Survine atunci o întrebare interesantă: cum se face că apar divergenţe atât de profunde între curentele de gândire pe care ei le-au fondat? care elemente din concepţiile lor (în momentul în care erau mai apropiaţi) au determinat divergenţele ulterioare? Este la fel de interesant să ne întrebăm în legătură cu arierplanul turnurii lingvistice: ce a precedat această etapă şi ce a condus la apariţia sa?

Pe Bolzano l-am citit cu multă plăcere, deşi nu întreaga operă. De fapt mă întreb dacă cineva a citit vreodată **Wissenschaftslehre** (Teoria ştiinţei) în totalitate. Cred că elaborarea unei opere atât de întinsă este mai degrabă o deficienţă. Dar l-am citit cu mai multă plăcere decât pe Husserl.

SCHULTE: Există încercări recente care urmăresc să stabilească legături între fenomenologie şi filosofia analitică. Este vorba de o

dezvoltare pozitivă? Pentru a discerne problemele, n-ar fi mai bine să subliniem diferenţele şi să stabilim cine are dreptate?

DUMMETT: E mult adevăr în ceea ce spuneţi. Dar prăpastia dintre cele două orientări filosofice s-a adâncit atât de mult încât e foarte dificil să stabilim punţile de legătură. Nu putem avea pretenţia ca filosofia din cele două tradiţii să se reducă la un numitor comun. Aceasta ar fi ridicol. Comunicarea se poate restabili numai revenind la punctul de divergenţă. E inutil să procedăm ca şi cum prăpastia n-ar exista.

Natural, filosofii nu vor ajunge niciodată la un acord. Din păcate ei nu pot nici discuta prea mult unii cu alţii şi nici nu se înţeleg unii pe alţii. E dificil să se ajungă la înţelegere, întrucât cei care cred că unii se află pe o direcţie greşită n-au de gând să discute cu ei sau să-şi dea osteneala să le critice concepţiile. Între timp s-a ajuns însă la un punct în care se pare că avem de-a face cu discipline diferite. Eu mă bucur că în Germania şi în Italia există persoane care cunosc la fel de bine şi pe Husserl şi pe Frege, şi sunt în măsură să vadă relaţia dintre cei doi.

SCHULTE: Pentru o anumită perioadă de timp aţi fost foarte activ politic, nu în cadrul unui partid politic, ci în luptă împotriva rasismului. Angajamentul s-a născut clar din convingeri morale. Aceste convingeri au vreo legătură cu gândirea dumneavoastră filosofică?

DUMMETT: Numai într-un sens foarte larg. La începutul implicării în această activitate nu consideram acest lucru ca o consecinţă a activităţii mele filosofice. Poate ar fi fost cu totul altceva dacă m-aş fi ocupat mai mult de etică sau de filosofia politică, însă munca mea s-a desfăşurat într-o cu totul altă direcţie. Totodată, eu cred că universitarii în general, şi în mod special filosofii au datoria de-a fi atenţi la problemele societăţii. Iar atunci când au ocazia de a interveni, ei trebuie să acţioneze, pentru că, într-un fel, sunt privilegiaţi în raport cu ceilalţi. Ei au timp să reflecteze şi chiar când sunt foarte ocupaţi pot

dispune de timpul lor mai uşor. Cred, de asemenea, că ei au o anumită responsabilitate. În calitate de intelectual, şi în particular în aceea de filosof care reflectă asupra problemelor generale, trebuie să fii în măsură să răspunzi la asemenea chestiuni când publicul le ignoră sau nu este atent la ele.

Dacă există o legătură cu munca mea filosofică, aceasta nu e decât într-un sens foarte general. În situaţia de atunci din Marea Britanie am perceput că era o posibilitate să fac ceva semnificativ într-un domeniu în care puţine persoane erau active sau chiar conştiente de situaţie. Nu cred că m-aş fi putut respecta ca filosof dacă n-aş fi întreprins nimic, pentru că altfel activitatea mea filosofică mi-ar fi apărut ca o impostură. Dar, repet, numai în acest sens foarte general există o legătură cu ideile mele filosofice.

SCHULTE: Există o tradiţie filosofică semnificativă care afirmă primatul filosofiei practice. După această tradiţie, o filosofie fără etică – fără o filosofie morală ca parte integrantă – ar fi în mod supărător incompletă. Apreciaţi o asemenea opinie sau credeţi că este falsă?

DUMMETT: Fireşte că o apreciez. O consider chiar corectă, dar asta nu înseamnă că toţi cei care lucrează în domeniul filosofiei trebuie să se ocupe şi de etică şi să fie în situaţia de a spune: „iată sistemul meu de etică!".

Desigur, în secolul al XIX-lea, toţi profesorii de filosofie din Germania care redactau o *Logică*, o *Metafizică* şi o *Etică* se considera că au un „sistem". Dar nu mai este necesar ca cineva care desfăşoară o activitate filosofică demnă de acest nume să elaboreze un sistem în acest sens. Dacă ne gândim la Frege, acesta n-a fost un profesor de filosofie, ci de matematică, dar este un exemplu clar de contribuţie semnificativă, majoră, la dezvoltarea filosofiei, însă nu în domeniul eticii. Dacă el ar fi scris o Etică a sa, nu sunt sigur că mi-ar fi plăcut. Dar este firesc ca cineva care are o filosofie completă să includă şi

etica. În ceea ce mă priveşte, nu împărtăşesc opinia celor care consideră că etica încoronează un sistem de gândire.

SCHULTE: Aţi dori să scrieţi o carte de etică?

DUMMETT: Nu.

INTERVIU*
(de Fabrice Pataut)[1)]

1. Frege şi Wittgenstein

Fabrice Pataut: Sunteţi unul dintre cei mai distinşi filosofi în tradiţia analitică şi v-aţi dedicat o bună parte din timpul dumneavoastră studiului lui Frege, cel care a iniţiat această tradiţie cu mai puţin de un secol în urmă. Este destul de neobişnuit să înaintezi în acest fel printre filosofii analitici. Oamenii au tendinţa să nu se preocupe prea mult de ceea ce autorii au afirmat de fapt. De obicei ei abordează temele în mod direct; dacă nu toţi, cei mai mulţi vor să facă acest lucru. În prefaţa la cea de-a doua ediţie a lucrării *Frege: Filosofia limbajului*, aţi afirmat că atâta timp cât nu se ajunge la un acord privind esenţa doctrinelor lui Frege, o discuţie productivă asupra lor trebuie amânată[2)1]. Acum, într-o oarecare măsură, o mare parte a filosofiei practicate de tradiţia analitică constă în discutarea acestor doctrine şi se pare că nu s-a ajuns încă la un acord în privinţa interpretărilor la care se reduc aceste doctrine, ca să nu mai vorbim de un acord unanim în ceea ce priveşte principiile exegezei filosofiei lui Frege. Daţi-mi voie să încep cu o întrebare destul de naivă: Ce este atât de deosebit în cazul lui Frege? De ce să încercăm să înţelegem faptul că nu s-a ajuns încă la un acord privind esenţa doctrinelor lui

---

* Acest interviu a apărut iniţial în Philosophical Investigations, Blackwell Publichers, Oxford, U.K. and Cambridge, U.S.A., vol.19, nr.1, January 1996, cu titlul" An Anti-Realist Perspective on Language, Thought, logic and the History of Philosophy: An Interview with Michael Dummett".

Frege? Sunt multe dezacorduri privind aceste doctrine şi totuşi se poate descrie ca o constantă punerea în discuţie a ceea ce Frege a început, ca o încercare de a rezolva această încurcătură.

Michael Dummett: Cred că aşa este. Ultima remarcă pe care aţi făcut-o are în ea o foarte mare doză de adevăr, pentru că Frege a reuşit să formuleze întrebări la care noi putem răspunde. Când studiezi filosofi din trecut, în majoritatea cazurilor trebuie să reformulezi problemele lor înainte de a-i discuta pe ei. Cu Frege, aceste probleme sunt deja formulate într-un mod corespunzător nouă. Nu am ajuns atât de departe încât să-i găsim formulările înşelătoare. Desigur sunt multe lucruri de care noi am devenit conştienţi dar pe care Frege nu le-ar fi observat. Totuşi, Frege rămâne un punct de plecare, după părerea mea, pentru multe probleme filosofice.

Fenomenul despre care vorbiţi m-a surprins şi continuă să mă surprindă oarecum. Când am scris prima carte despre Frege nu credeam că era destul spaţiu pentru a discuta despre ce a vrut el să spună[3)].Credeam că trebuie să reflectez mult asupra acestei probleme, în mod deosebit să merg mai adânc şi să văd toate implicaţiile mai degrabă decât să-mi dau seama ce a vrut să spună de fapt. Mai apoi am fost uimit când am citit cărţi şi articole care veneau cu interpretări noi despre Frege şi care mie mi se păreau greşite. Nu pot să exprim în întregime acest fenomen. Ideea pe care aţi citat-o presupun că a fost scrisă într-o stare de iritare.

Fabrice Pataut: A fost un mod radical de abordare, să spunem.

Michael Dummett: Da, aşa este, şi nu sunt de acord cu el. Desigur putem discuta despre Frege fără să ajungem la un acord. Dar este totuşi enervant. Sunt o mulţime de cărţi care repetă: „Frege n-a fost înţeles până acum". Cred că este o prostie. Nu cred că poate fi adevărat. Oamenii văd lucruri pe care alţii înaintea lor nu le-au observat. Ideea că până acum Frege a fost complet neînţeles... este mult prea improbabilă pentru a putea fi pusă în discuţie. Şi totuşi

oamenii continuă. Nu ştiu de ce Frege îi atrage în mod deosebit. Dar ei fac acelaşi lucru cu Russell sau Kant.

Fabrice Pataut: O fac şi cu Wittgenstein, care pare să atragă astfel de controverse.

Michael Dummett: Este perfect adevărat. Dar Wittgenstein este mult mai greu de desluşit din cauza felului în care a scris.

Fabrice Pataut: Multe dintre remarcile lui Wittgenstein sunt deschise interpretărilor. Există numeroase propoziţii şi paragrafe care par să conţină observaţii incoerente.

Michael Dummett: Şi întrebări fără răspuns şi multe altele.Trebuie să te întrebi: „de ce acest paragraf atinge această problemă? De ce a pus asta aici?" Cred că astfel este mai uşor de înţeles. Dar cred, de asemenea, că suntem departe de a-l înţelege pe Wittgenstein. Se prea poate ca în astfel de dezbateri adevărul să iasă la iveală, dar nu cred că e vorba de dezbateri de acest fel în capul lui Wittgenstein. Desigur, se poate discuta despre evaluarea doctrinelor lui deşi cred că au un conţinut destul de clar.

Fabrice Pataut: Aceasta mă duce la o altă întrebare cu privire la Wittgenstein. Aţi spus că la începutul carierei dumneavoastră filosofice v-aţi considerat un adept al lui Wittgenstein, cel puţin până în 1960[4]. Aş dori să vă pun trei întrebări în privinţa aceasta. În primul rand, ce a însemnat pentru dumneavoastră să fiţi adeptul lui Wittgenstein? În al doilea rând, aţi început studiul lui Frege din perspectiva filosofică a lui Wittgenstein? Şi în ultimul rând, vă imaginaţi că ceea ce s-ar numi analiză în domeniul Frege, adică o activitate opusă demersului antirealist, ar fi o strădanie complet diferită de propria dumneavoastră perspectivă filosofică?

Michael Dummett: Evident că am început să-l studiez pe Frege adoptând o perspectivă filosofică, pentru că nimeni nu începe să studieze un filosof fără unele preconcepţii personale. Dar desigur nu la

modul conştient în care să spun: „Acum îl voi aborda pe Frege din punct de vedere wittgensteinian."

Nu am separat aceste două lucruri pentru că întrebările lui Frege, într-o mare măsură, sunt cu adevărat întrebări. Studierea operei lui Frege a fost pentru mine un punct de plecare pentru a mă gândi la alte întrebări filosofice. Desigur că atunci când scrii despre un anumit autor, trebuie să expui anumite lucruri, dar după cum ştiţi am încercat să transform prima mea carte într-o platformă de pe care să pornesc în discutarea anumitor probleme filosofice. O mare parte din acea carte nu este despre Frege, ci doar porneşte de la el.

Fabrice Pataut: Nu a fost aceasta una din nemulţumirile lui Hans Sluga[5)]?

Michael Dummett: Ba da, aceasta a fost una din nemulţumiri şi trebuie să recunosc că a avut dreptate, deşi nu sunt de acord cu unele detalii. Nu cred că fundalul istoric pe care a încercat să-l construiască pentru Frege a fost convingător. Dar în acelaşi timp este perfect adevărat că atunci când am scris acea primă carte nu m-am gândit aproape deloc la situaţia în care se afla Frege. M-am gândit mai mult la legăturile dintre opera sa şi ceea ce s-a întâmplat pe urmă. Ceea ce trebuie să te întrebi atunci când citeşti un filosof este cum a fost privită problema la vremea aceea, având în vedere reacţia oamenilor.

Fabrice Pataut: În legătură cu Frege şi Wittgenstein, aţi afirmat că concepţia lui Wittgenstein despre caracterul social al semnificaţiei, al semnificaţiei ca întrebuinţare, a fost anunţată înainte de ideea lui Frege privind obiectivitatea sensului (Sinn)[6)]. Nu este acesta un mod de abordare a lui Frege dintr-o perspectivă wittgensteiniană?

Michael Dummett: Nu sunt sigur de aceasta. La Frege, accentul cade pe comunicarea gândurilor, a lui *Gedanken* şi pe faptul că ele sunt comune.

Fabrice Pataut: Acest lucru se află în opoziţie cu incomunicabilitatea reprezentărilor, a lui *Vorstellungen*.

Michael Dummett: Aşa este. Şi totuşi, la Wittgenstein nu întâlnim respingerea ideii de incomunicabilitate a vieţii mentale interioare. Ceea ce se poate observa la Frege este accentul pus pe comunicarea a ceva accesibil tuturor, fără o explorare în adâncime a acelui ceva. Frege nu abordează deloc problema ataşării aceluiaşi sens propoziţiilor noastre.

Fabrice Pataut: Chiar mai mult, Frege nu explică în ce constă de fapt sesizarea gândurilor. Este de fapt actul sesizării.

Michael Dummett: Aşa este.

Fabrice Pataut: Credeţi deci că ideea lui Wittgenstein este un mod de a profita de intuiţia lui Frege?

Michael Dummett: S-ar putea spune şi aşa. Este dificil de ştiut. Evident el a fost foarte influenţat de Frege. Mi se pare că Wittgenstein este într-o formă proastă când îl critică pe Frege. Nu pentru că Frege a avut întotdeauna dreptate iar Wittgenstein nu, ci pur şi simplu datorită remarcilor crude pe care le face. Nu ştiu de ce. În mod evident, puţine lucruri se pot observa la suprafaţă. Wittgenstein nu se referă întotdeauna explicit la Frege, mai mult, nu îl recunoaşte pe acesta când ar trebui. Cred că originea acelor idei se află în lectura lui Frege. Nu sunt prea sigur.

Fabrice Pataut: Mai există o altă părere a dumneavoastră în privinţa interpretării lui Frege şi anume accentul pe ideea lui Frege că pentru a înţelege semnificaţia unei propoziţii, respectiv gândul exprimat de o propoziţie, trebuie să se cunoască condiţiile de adevăr, faptul dacă aceste condiţii sunt îndeplinite sau nu. Dacă nu mă înşel, Frege pledează în mod explicit pentru această concepţie în Grundgesetz,§32[7]. Dumneavoastră vedeţi în această concepţie piatra fundamentală a realismului lui Frege, iar argumentaţia dumneavoastră contra realismului este într-adevăr orientată împotriva aşa numitelor condiţii de adevăr ale teoriei semnificaţiei. Credeţi că aceasta la preocupat pe Frege în mod deosebit?

Michael Dummett: În mod sigur cred că are strânsă legătură cu sa privind amestecul psihologiei în logică. Gândiţi-vă numai la ceea ce afirmă Frege în Grundlagen despre definiţiile psihologice[8].Când nu ştii să defineşti un concept matematic de bază, îl defineşti în termenii unor operaţii mentale necesare sesizării conceptului. Ceea ce Frege spune referitor la aceasta este că nu poţi folosi o astfel de definiţie pentru a dovedi ceva. Remarca nu se referă direct la condiţiile de adevăr. Dar gândiţi-vă puţin: când poţi folosi o definiţie pentru a dovedi ceva? Când ţi se spune în ce condiţii o propoziţie, incluzând termenul definit, este adevărată. Dacă acest lucru se întâmplă, atunci eşti în stare să dovedeşti că o anume propoziţie e adevărată. Acest lucru cred că e fundamental la Frege.

Tocmai aţi menţionat dezacordul realism versus anti- realism. Ceea ce este remarcabil la Frege e faptul că el se abţine să afirme că condiţiile de adevăr au legătură cu felul în care noi recunoaştem valoarea de adevăr. Adesea este o adevărată opoziţie. De exemplu, el pretinde că predicatele ar trebui să fie întotdeauna definite şi determinate pentru orice obiect în limitele conceptului. Şi adesea adaugă: s-ar putea să nu fim în stare să-l determinăm întotdeauna, deşi este determinat obiectiv. Realitatea îl determină. Deci refuzul de abordare în termenii lui Witttgenstein - sau ai procedurii noastre - este de fapt conştient.

2. Inconsistenţă, holism, armonie şi intuiţionism

Fabrice Pataut: Daţi-mi voie să mă întorc la Wittgenstein. Următoarea întrebare se referă la felul în care ar trebui să citim faimosul motto: „Semnificaţia este utilizare", şi să stabilim posibilele sale implicaţiile filozofice.[9] Este o întrebare importantă şi se referă încă o dată la ideea de a fi sau a nu fi adept al lui Wittgenstein. Sunt mulţi cei care consideră că nici o interpretare a motto-ului lui Wittgenstein n-ar putea conduce, aşa cum pretindeţi dumneavoastră, la

o revizuire a legilor logicii clasice. Nu mă refer aici la cei preocupaţi de ce anume a vrut Wittgenstein să spună de fapt. Mi se pare că numeroşi interpreţi se opun ideii că ceva atât de evident precum „semnificaţia înseamnă utilizare" ar putea conduce la consecinţe atât de drastice. De ce credeţi că se întîmplă acest lucru?

Michael Dummett: Voi încerca să dau un răspuns. În primul rând pentru că eu nu accept noţiunea de *holism* aşa cum a înţeles-o Wittgenstein. Cunoaşteţi, desigur, faimoasa părere a lui Wittgenstein că filosofia nu poate schimba nimic ci poate doar să descrie. Mai mult, Wittgenstein socoteşte că practica lingvistică nu se poate modifica şi a considerat în mod absurd că filosofia nu poate modifica practica lingvistică chiar dacă aceasta din urmă se dovedeşte a fi contradictorie sau generează contradicţii. Trebuie să accepţi contradicţiile ca atare.

Fabrice Pataut: Dar practica noastră lingvistică în mod sigur ar putea fi contradictorie.

*Michael Dummett:*Tarski credea că este în mod esenţial contradictorie.

Fabrice Pataut: În realitate practica lingvistică este adesea contradictorie.

Michael Dummett: Ei, „în realitate practica lingvistică"... Ce înseamnă aceasta de fapt? În mod sigur nu înseamnă că oamenii doar afirmă contradicţii. Dacă vrei să spui că o practică este contradictorie, atunci trebuie să admiţi că există principii generale pe care oamenii le urmează şi le recunosc. Ceea ce vreau să spun este că ei ar putea recunoaşte că urmează *aceste* principii. Iar dacă insistăm, ei ar recunoaşte de asemenea şi care principii duc la contradicţii. Important este că putem să-i facem să le recunoască.

Fabrice Pataut: Deci oamenii se contrazic. Nu este aceasta o practică? De ce să nu spunem că ei sunt angajaţi într-o practică a contradicţiei?

Michael Dummett: Am putea spune acest lucru. Dar apoi trebuie să califici afirmaţia făcută şi să admiţi că ei pot recunoaşte că cele spuse de ei cer o anumită revizuire. Există o diferenţă între individul care se contrazice pe el însuşi dar care ar recunoaşte eroarea şi sursa acesteia, şi ceea ce-l îngrijora pe Tarski în privinţa limbajelor naturale, şi anume inconsistenţa *limbajului însuşi.* Aceasta înseamnă că există principii generale care guvernează folosirea limbajului, admise de toţi şi recunoscute ca fiind cele care generează contradicţia. Acestea sunt paradoxurile. Când sunt confruntaţi cu paradoxuri, oamenii nu ştiu ce să facă pentru că ei au fost conduşi spre contradicţie prin trepte ce păreau constrângătoare. Astfel că s-au îndepărtat de aceasta. Desigur, filosofii au început să se îngrijoreze în legătură cu acest fapt.

Important în discuţia despre holism este următorul lucru: Wittgenstein credea – şi eu sunt total împotriva acestui punct de vedere – că nimic din practica lingvistică, şi în special din utilizarea formelor de inferenţă, nu cere justificare sau nu poate fi criticat. Dacă această practică este absurdă, atunci ea are o justificare satisfăcătoare şi nu are nevoie de alte justificări. Acest lucru mi se pare greşit pentru că inferenţele nu trebuie lăsate în afara limbajului. O inferenţă nu este doar un joc ca un puzzle de cuvinte încrucişate care nu afectează nimic altceva. Aceasta conduce la afirmaţii şi concluzii care pot să conţină constante logice. Aşa că trebuie să te întrebi: Cum sunt folosite? Cum reacţionează la astfel de afirmaţii? Ce consecinţe ar trebui să tragem din ele?... şi aşa mai departe.

Mi se pare că există posibilitatea unei nepotriviri între felul în care raţionăm şi felul în care folosim concluziile la care ajungem prin raţionament. Un raţionament trebuie să fie justificat pe temeiul faptului că ne conduce la lucruri pe care suntem îndreptăţiţi să le afirmăm în conformitate cu semnificaţia pe care o ataşăm.

Fabrice Pataut: Şi în special cu semnificaţia pe care o ataşăm constantelor logice.

Michael Dummett: Desigur. Se cere astfel o anumită armonie între diferitele părţi de practicii lingvistice, ceea ce este extrem de complicat şi nu ne îndreptăţeşte să spunem „Ei bine, raţionăm în acest fel, aceasta numim noi raţionament."

Fabrice Pataut: Deci cerinţa armoniei este aceea care impune respingerea holismului şi care ne obligă să interpretăm expresia „semnificaţia înseamnă utilizare" drept ceva care ne conduce la o revizuire a anumitor forme de raţionament, precum acelea bazate pe legile logicii clasice. Acesta este un punct de vedere cu totul diferit de cel al lui Wittgenstein.

Michael Dummett: În această privinţă sunt complet în dezacord cu Wittgenstein.Nu cred că este justificată afirmaţia sa că filosofia nu se poate amesteca cu nimic altceva. Practica noastră lingvistică poate fi greşită la fel cum comportamentul nostru poate fi greşit sau iraţional. Filosofia are dreptul să evidenţieze acest lucru.

Fabrice Pataut: Credeţi că formulele clasice de raţionament şi legile logicii clasice sunt inconsistente şi conduc la contradicţii?

Michael Dummett: Nu cred că sunt chiar inconsistente. Cred însă că ele pot conduce la lipsa de armonie de care vorbeaţi. Folosind diferite modele de inferenţă suntem conduşi să afirmăm lucruri pe care altfel nu le-am afirma dată fiind semnificaţia pe care o ataşăm cuvintelor noastre.

Fabrice Pataut: Haideţi să vedem un caz standard. Să presupunem că cineva foloseşte regula eliminării dublei negaţii şi deduce p din $\neg\neg$ p. Un intuiţionist va respinge această inferenţă ca fiind nevalidă. Dar ce este greşit în utilizarea acestei legi logice? Trebuie să fie faptul că nu putem afirma p pe baza $\neg\neg$ p. Dar de ce $\neg\neg$ p nu poate constitui o bază suficientă pentru p?

Michael Dummett: Pentru că nu este o bază suficientă în *ea însăşi.* Desigur sunt multe cazuri în care acest lucru este corect, respectiv acele cazuri cărora le putem determina conţinutul. Dar în

general, când nu avem mijloacele necesare pentru a decide, apar probleme. Totul depinde de felul în care înţelegi negaţia. Dacă înţelegi suficient cât să afirmi negaţia unui enunţ p, pentru a arăta că *nu ai putea* să afirmi p, atunci faptul că nu ai putea afirma negaţia însăşi, în mod sigur, nu garantează că eşti în stare să afirmi enunţul p.

Fabrice Pataut: Ar putea oare aceasta constitui o bază suficientă pentru a vedea dacă putem determina valoarea de adevăr a lui p?

Michael Dummett: Exact. Altfel pur şi simplu obţii ceva mai slab. Iluzia vine dintr-o imagine pe care o avem a unei realităţi determinate pe care s-ar putea să nu fim în stare să o observăm dar care poate fi consolidată într-un fel sau altul. Dacă nu este fals, trebuie să fie adevărat. Este simplu. Este o imagine psihologică constrângătoare pe care o folosim. Aceasta nu prea are legătură cu regulile inferenţei, dar are mult de-a face cu imaginile realiste. Există o convingere predominantă în determinism. Nu voi vorbi despre mecanica cuantică. Aceasta este o altă problemă. Adică este un alt motiv pentru care oamenii nu ar trebui să creadă în determinism. Dar să lăsăm la o parte mecanica cuantică.

Gândiţi-vă la sistemele haotice. Susţinătorii sistemului haotic *determinist* mi-au spus că dacă dispunem în mod clar de condiţiile iniţiale, atunci următoarea stare a respectivului sistem ar fi complet determinată. Problema este că nu le putem anticipa pentru că nu vom avea niciodată condiţiile iniţiale şi o mică variaţie de acum va produce o variaţie mai mare mai târziu. Astfel ei susţin că situaţia nu poate fi anticipată dar poate fi determinată.

A vorbi despre faptul că sistemul este determinat înseamnă să presupunem că *există* valori precise ale condiţiilor iniţiale ale cantităţilor date de numerele reale. Dar aceasta echivalează cu impunerea unei imagini matematice –a unui continuum matematic – asupra realităţii, care nu se potriveşte cu experienţa noastră. Toată lumea poate observa că atunci când măsurăm, măsurăm până la un

anumit grad de acurateţe. Dacă nu presupui că aceste cantităţi au magnitudini determinate cu care să începi, nu ai nici o bază pentru determinare. A spune că sistemul este determinist este doar o remarcă despre matematică.

Fabrice Pataut: Este doar o caracteristică a matematicii.

Michael Dummett: Aşa este. Presupunerea de bază este că aceste cantităţi au magnitudini determinate date în mod absolut de numere reale. Fabrice Pataut: La aceasta se reduce aşa numita teorie a valorii ascunse.

Michael Dummett: Exact. Este ceva impus de felul de a gândi.

Fabrice Pataut: Aceasta a fost părerea lui Einstein.

Michael Pataut: Dar aceasta a fost ca răspuns la anumite probleme legate de mecanica cuantică. Nu mă refer la asta acum. Majoritatea fizicienilor acceptă continuum-ul clasic ca un model al realităţii fizice, dar eu cred că s-ar descurca mult mai bine dacă ar folosi continuum-ul intuiţionist. Cu acesta progresezi dar nu ajungi la valori determinate.

Fabrice Pataut: Haideţi să vorbim despre Wittgenstein şi relaţia lui cu intuiţionismul. Lucrul care displace majorităţii exegeţilor referitor la intuiţioniosm este tipul de filosofie subiectivă sau chiar solipsistă care îl însoţeşte, respectiv intuiţionismul profesat de Brouwer. Credeţi că perspectiva lui Wittgenstein asupra caracterului social al semnificaţiei asigură o cale de ieşire? Presupoziţia că „semnificaţia înseamnă utilizare", conduce într-adevăr la o revizuire a logicii clasice. Dacă acceptăm interpretarea acelei părţi a filosofiei târzii a lui Wittgenstein putem oare să eliberăm intuiţionismul de solipsism, de subiectivitatea cu care este adesea asociat?

Michael Dummett: Cred că da. Desigur, Brouwer pare să fi fost un solipsist veritabil. Mi se pare că el nu credea în alţi oameni. Să luăm spre exemplu presupusul limbaj al sensului de referinţă, care este el însuşi unul solipsist. Dacă ar fi existat un astfel de limbaj ar fi

trebuit depusă o muncă enormă pentru a trece de acolo la limbajul – obiect fizic. Dar cazul matematicii este destul de diferit. Contrastul cu matematica e evident, iar Brouwer desigur de înşală asupra incomunicabilităţii structurilor matematice. Orice idee matematică poate fi comunicată. Cel mai uimitor lucru este că nu trebuie să faci absolut nimic în sensul că dacă ai o descriere a teoriei matematice aşa cum e văzută ea de matematician, nu trebuie să faci absolut nimic pentru a o transforma într-o descriere a construcţiilor care pot fi communicate de un matematician altui matematician. De ce? Pentru că teoria lui Brouwer poate fi transformată într-o teorie a matematicilor comune modificând doar fondul. Dar aceasta nu e valabil în orice alt domeniu al discursului. În cazul lumii fizice, există o diferenţă enormă între lumea în care locuim şi cea pe care o observăm. În cazul matematicii această diferenţă nu există, drept pentru care solipsismul, care a fost o parte a filosofiei lui Brouwer, nu contează de fapt.

3. Austin, Ryle şi Carnap

Fabrice Pataut: Îmi daţi voie să mă întorc la Wittgenstein? Aţi afirmat în prefaţa la „Adevăr şi alte enigme"[10] că opera lui Wittgenstein – cel puţin cea din „Philosophical Invenstigations" - v-a imunizat împotriva influenţei lui Austin. Cum credeţi că opera lui Wittgenstein ajută împotriva tipului de argumentaţie („caz paradigmatic") al lui Austin şi impotriva modurilor deliberat nesistematice de abordare a limbajului, de exemplu împotriva limbajului filosofic comun care a dominat Oxfordul la un moment dat? Mai mult, credeţi că filosofia analitică ar trebui să fie sistematică?

Michael Dummett: Remarca referitoare la Austin a fost una istorică în legătură cu mine. Este adevărat că această opoziţie faţă de sistem este comună limbajului filosofic a lui Austin şi Wittgenstein, şi anume ideea că trebuie să tratezi lucrurile fragmentar. Cred însă că marea diferenţă dintre Wittgenstein şi Austin era că Wittgenstein a

început întotdeauna şi s-a luptat cu probleme filosofice, în timp ce Austin credea că ele se datorau confuziilor, neînţelegerilor legate de limbaj.

Wittgenstein credea, la fel ca şi Austin, că se datorau limbajului. Dar el a început cu problemele, în vreme ce Austin spunea că trebuie să uităm de problemele filosofice. Trebuie să începem prin a privi cuvintele şi felul în care ele sunt folosite, să le analizăm fără deosebire de problemele filosofice şi astfel acestea vor dispărea. Aceasta mi s-a părut un punct de vedere distructiv pentru meditaţia filosofică aşa cum o înţelegeam eu. Motivaţia activităţii vine din perplexitatea în care se intră în momentul în care începi să te gândeşti la voinţa umană, la timp şi la altele de acest fel. Apoi să înveţi oamenii să întoarcă privirea de la toate acestea.

Fabrice Pataut: Există şi o altă tradiţie în filosofia analitică. Mă gândesc la impactul lui Carnap în Statele Unite. Carnap a fost un filosof sistematic şi i-a influenţat puternic pe Reichenbach, Quine, Goodman, Putnam, etc. Sunt generaţii întregi de filosofi americani care au abordat filosofia din punctul de vedere a lui Carnap pe care l-au luat drept model. Pentru Carnop, datoria filosofiei era de a construi un sistem. Credeţi că el s-a apropiat de ceea ce înseamnă de fapt acţiune filosofică, pentru că nu a avut aproape nici o influenţă aici.

Michael Dummett: Şi aceasta se datorează lui Ryle. O ultimă remarcă referitoare la Austin. Întotdeuna am crezut că Austin a rămas străin faţă de reflecţia filosofică. A fost un om foarte inteligent dar a avut o influenţă proastă. În ceea ce îl priveşte pe Ryle, nu am avut întotdeauna această părere. Am ajuns la ea cu timpul. Dimpotrivă, credeam sau probabil credeam multe din cele afirmate de Ryle. El îl privea pe Carnap ca fiind cel mai prost filosof, ca unul care face greşeli triviale, drept pentru care nu l-am citit pe Carnap decât foarte târziu. Aş spune că am crescut studiind filosofia la Oxford când Ryle era „rege". El a avut o influenţă covârşitoare. Austin a venit mai târziu.

Nu am acordat nici o atenţie lui Carnap pentru simplul motiv că Ryle îl lua în derâdere. Astfel, el este destul de diferit pentru mine decât pentru cei pentru care Carnop a fost autoritate supremă.

Fabrice Pataut: Ar trebui avută în vedere influenţa sa asupra lui Quine şi Goodman.

Michael Dummett: Aşa este. Prima carte a lui Goodman, „The Structure of Appearance", a fost o încercare de a face acelaşi lucru ca şi „Logische Aufbau".Credeam şi încă mai cred că este o acţiune înşelătoare[11].Cred că părerea lui Wittgenstein că nu există teze filosofice pe care filosofia să nu le poată spune şi că tot ceea ce poate face aceasta este să-ţi reamintească de lucruri pe care le ştii deja, e greşită. Sunt teorii care trebuie construite. Nu sunt însă impresionat de teoriile lui Carnap. Este ceva steril în ele. Pentru mine revolta lui Quine este de înţeles.

Cum să vă explic? Ştiţi povestea cu irlandezul? Cineva a rătăcit drumul şi îl întreabă pe un irlandez cum să ajungă la Dublin. Irlandezul se gândeşte puţin şi-i spune: „Dacă voiai să mergi la Dublin nu ar fi trebuit să porneşti de aici." Mi se pare că era păcat să încep cu Carnap.

Fabrice Pataut: S-ar putea să fie adevărat dar sunt numeroase motive la Carnap - de exemplu în lungul articol „Testability and Meaning"- apropiate de problemele care vă frământă pe dumneavoastră[12].Mă gândesc în principal la teoria verificării semnificaţiei şi la felul în care el încearcă s-o îmbunătăţească şi să înlocuiască noţiunea de verificare cu cea de confirmare graduală înţeleasă în termeni probabilistici. Mă gândesc, de asemenea, la respingerea ideii naive că enunţurile neverificabile nu au semnificaţie, semn sigur că s-a întâmplat ceva cu criteriul pozitivist original al semnificaţiei cognitive. Toate acestea se referă la dezacordurile fundamentale din dezbaterea realism- anti-realism aşa cum o concepeţi dumneavoastră.

Michael Dummett: Probabil e adevărat. Este un efect lent al influenţei lui Ryle pentru faptul că nu i-am acordat atenţie lui Carnap.

4. Filosofia analitică, istoria ei şi teza priorităţii

Fabrice Pataut: Haideţi să lăsăm la o parte pe Carnop şi să trecem la o altă întrebare. Recent aţi fost interesat de istoria filosofiei. Pretindeţi la începutul „Originilor filosofiei analitice" că filosofia analitică trebuie să-şi înţeleagă propria istorie[13)]. Cred că acest lucru a fost sugerat de nemulţumirile lui Sluga privind prima dumneavoastră carte.

Michael Dummett: Posibil, în mod indirect. Altfel spus: remarcile lui Sluga m-au convins că nu am acordat destulă atenţie contextului istoric. Dar nici eu nu am fost impresionat, la rândul meu, de modul lui de abordare. În special am fost dezamăgit de refuzul său de a acorda atenţie lui Husserl. În cartea despre Frege, el afirmă că ar fi interesantă o comparaţie între Frege şi Husserl dar că acest lucru depăşeşte competenţa cărţii. Sunt de părere că dacă doreşti să scrii o carte despre Frege şi timpul său aceasta trebuie să şi faci. Apoi, în cartea lui Sluga nu este nimic productiv în ceea ce spune despre Lotze.

Lucrarea mea nu a fost doar un răspuns dat lui Sluga. Ea s-a datorat şi lui Herman Philipse, un filosof olandez care a venit la Oxford în 1982 şi 1983 şi a dorit să ţină un seminar despre „Investigaţiile logice" ale lui Husserl. El a luat legătura cu mine pentru că, pe de o parte, era doar un vizitator şi nu ştiam dacă cineva ar veni la seminariile sale, iar pe de altă parte nu ştia dacă are voie să ţină seminariile. M-am oferit să ţin seminariile împreună cu el. Drept rezultat, am început să citesc „Investigaţiile logice" şi am devenit interesat. A fost deci o combinaţie. Celălalt motiv a fost să dau un răspuns întrebărilor la care Sluga nu a răspuns.

Fabrice Pataut: Care este atracţia filosofică pentru o înţelegere de acest fel, o înţelegere a istoriei filosofiei analitice, dincolo de intere-

sul general – istoric şi cultural? Marea majoritate a filosofilor analitici cred că un astfel de demers este inutil din punct de vedere filosofic.

Michael Dummett: Aşa este. Însă la începutul secolului, când Husserl a publicat „Investigaţii logice", fenomenologia nu exista ca şi şcoală şi nici filosofia analitică nu avea această calitate. Erau numeroase curente şi ai fi fost tentat să-i pui pe Husserl şi Frege împreună şi totuşi rezultatele diferă. Este o problemă interesantă din înţelegerea căreia rezultă multe lucruri. De ce se află în dezacord? Altfel spus: În însăşi tradiţia analitică există destui gânditori – Gareth, Evans este unul dintre cei mai vechi – care resping teorema fundamentală a filosofiei analitice, şi anume prioritatea limbajului asupra gândirii.

Fabrice Pataut: Teza priorităţii.

Michael Dummett: Da, teza priorităţii. Mai mult, ei se regăsesc în tradiţia analitică. Nu cred că Evans a citit ceva scris de Husserl. În cartea sa[14], Russell, Frege şi Moore sunt pilonii de bază. Christopher Peacocke este un alt filosof de aceeaşi factură. Această situaţie sugerează o întrebare: Ce este esenţial în filosofia analitică? Înainte aţi fi spus, probabil, teza priorităţii. Toţi au acceptat acest lucru care însă nu mai e valabil. Sunt aceşti autori filosofi analitici? Este destul de clar că sunt pentru că tipul analizei lor este dezvoltat din teoria fregeană a semnificaţiei, din semantica fregeană. Deci problema determinării a ceea ce este esenţial pentru filosofia analitică este într-adevăr o problemă interesantă. Dar cum poţi determina acest lucru altfel decât dacă te întorci la originile sale? Ce deosebeşte această filosofie de altele? Unde anume apare dezacordul? Cred că trebuie depusă o muncă enormă.

Un alt lucru pe care nu l-am discutat în prima mea carte este faptul că nu înţelegem deloc influenţa reciprocă dintre Wittgenstein şi Cercul de la Viena.Acest lucru se datorează *Tractatus-ului*. Wittgenstein l-a venerat pe Frege. Dar şcoala lui Russell l-a influenţat mai mult decât cea a lui Frege. Cartea a fost scrisă în atmosfera de la

Cambridge, nu-i aşa? Problemele la care s-a gândit au fost aceleaşi la care s-au gândit şi Russell Ramsey şi alţii. Dar a existat şi acest mare impact asupra unor oameni complet diferiţi, într-o atmosferă diferită, la Viena. Ce s-a întâmplat de fapt? Care a fost legătura dintre Wittgenstein şi aceşti oameni? Nu prea înţeleg, dar când vom înţelege, vom învăţa numeroase lucruri, nu doar din punct de vedere istoric, ci mai ales filosofic.

Fabrice Pataut: Aţi mai spus la începutul cărţii că nu sunteţi interesat de relaţiile cauzale dintre autori şi teorii, ci de posteritatea ideilor care erau în *spiritul vremii* la începutul secolului, idei care pot fi regăsite la autori care nu aparţin tradiţiei analitice, precum Bretano şi Husserl.[15] La un moment dat afirmaţi că ceea ce vă interesează este posteriitatea *legitimă* a acestor idei[16]. Există şi intruşi, autori care pretind că aparţin tradiţiei analitice şi de fapt nu este aşa?

Michael Dummett: Este o întrebare foarte bună. Singurii care-mi vin în minte ca fiind intruşi sunt autori diferiţi care consideră că filosofia este terminată într-un fel sau altul. Printre ei sunt aşa numiţii urmaşi ai lui Wittgenstein. Desigur sunt unii ca Baker şi Hacker, care cred că nu mai există probleme filosofice de elucidat[17]. Odată ce ai atins nirvana, cum au făcut-o ei, îţi dai seama că discuţia filosofică devine un nonsens. Tot ceea ce poţi face este să spui istoria şi să evidenţiezi ce fel de prostii vorbeau diferiţi oameni. Este doar istoria pseudo-problemelor şi a seriei de soluţii nonsens propuse ca rezolvare. Asta este tot. Rorty, în Statele Unite dintr-o perspectivă uşor diferită a predicat aceeaşi doctrină.

Fabrice Pataut: Doctrina este predicată pe continent de mult timp.

Michael Dummett: Este adevărat? Cine o predică?

Fabrice Pataut: Derrida, spre exemplu. De asemenea a fost propovăduită de oameni care sunt convinşi că există o discontinuitate fundamentală între problemele filosofice aşa cum apar ele în stadii

diferite ale istoriei sau mai degrabă între succesivele constructe ale acestor probleme. În acest caz doctrina pare să fie o consecinţă directă a unei concepţii istorice a filosofiei mai degrabă decât a unui credo în care oamenii ar crede orbeşte. În unele cazuri s-a sugerat ideea că soluţiile la problemele tradiţionale îşi greşesc ţinta a priori.

Michael Dummett: Dar Derrida nu pretinde a fi în tradiţia analitică.

Fabrice Pataut: Dar influenţa continentală este mare asupra lui Rorty. Şi prin Rorty asupra lui Putnam, în mod destul de curios.

Michael Dummett: Putnam respinge mult din ceea ce afirmă Rorty, însă este puţin influenţat de el. Bine, haideţi să-i catalogăm pe toţi drept intruşi.

Fabrice Pataut: Cum ar trebui deci să identificăm filosofia analitică? Mi se pare o sarcină destul de dificilă. Nu putem să o identificăm spunând că este un mănunchi de poziţii de care toţi filosofii analitici ar trebui să ţină seama pentru că sunt filosofi analitici? (Astfel concep lucrurile unii autori de pe continent: filosofii analitici sunt toţi fie empirişti, fie pozitivişti). Nu putem să o identificăm după conţinut dar nici după metodă. Nu există o singură metodă pe care toţi filosofii analitici o adoptă când abordează o anumită problemă. Deci cum trebuie să facem? În „Originile filosofiei analitice" aţi adoptat un punct de vedere foarte puternic şi restrictiv asupra acestei probleme când aţi pretins că *numai o analiză filosofică* a limbajului poate conduce la o analiză filosofică a gândirii[18]. Mi se pare că din această perspectivă opera lui Gareth Evans nu este parte a tradiţiei. Poate ar fi dar doar un marginal.

Michael Dummett: Dar din punct de vedere istoric este, nu-i aşa?

Fabrice Pataut: Din punct de vedere istoric este dar ar trebui să privim problema şi din alt unghi. Gândiţi-vă, de exemplu, la modalitatea lui Nelson Goodman de a explica la ce se reduce

nominalismul. El nu-şi propune să spună ce *sunt* indivizii (cu toate că până la urmă face acest lucru). El este în primul rând preocupat să explice ce înseamnă să *descrii* lumea compusă din indivizi.[19] S-ar putea spune: "bine, dar e un mod tipic analitic de a proceda" problema metafizică e amânată până când problema lingvistică e înţeleasă sau rezolvată sau poate până când vom fi găsit o formulare satisfăcătoare a problemei lingvistice. Am putea găsi numeroase astfel de exemple.

Dar daţi-mi voie să mă întorc la Evans şi la analiza gândurilor singulare pe care el o propune în a sa „Understanding Demonstratives", care în multe privinţe se bazează pe respingerea tezei pe care dumneavoastră o consideraţi teza fundamentală a filosofiei analitice. Evans presupune că „a atribui un sens fregean unui termen singular înseamnă că există un anumit fel în care referentul său trebuie văzut (ca şi referent) dacă termenul este înţeles"[20] Dacă urmăm sfatul lui Evans, explicaţia noastră ar merge de la gând la enunţ şi apoi la termen. Vom *începe* prin a explica ce înseamnă să ai şi să nutreşti un gând despre un obiect particular iar mai apoi vom caracteriza semnificaţia enunţului ce conţine o circumstanţă a unui termen singular având ca referent obiectul în termenii expresiei *acelui* gând particular despre obiect. "Atitudinea noastră epistemică "- pentru a folosi expresia lui Evans – despre gândurile pe care le nutrim joacă un anumit rol în determinarea sensului. Ce rol ar trebui să atribuim tezei priorităţii în identificarea filosofiei analitice?

Michael Dummett: În mod sigur filosofia analitică nu poate fi considerată ca o doctrină. Am putea interpreta în sensul că odată respinsă teza priorităţii, intrăm în filosofia postanalitică. Am putea să o luăm ca o caracteristică definitorie. Dar ar fi greşit. Marea diferenţă dintre filosofii analitici şi ceilalţi constă în faptul că toţi filosofii analitici presupun ceva asemănător cu semantica ce stă la baza logicii matematice, respectiv semantica fregeană. Nu neapărat în toate detaliile, dar ei presupun o anumită structură în care componentele

enunţurilor sau ale gândurilor – structura gândurilor se proiectează şi se modelează pe structura enunţurilor – contribuie la valoarea semantică a enunţurilor şi gândurilor. Această contribuţie merge dincolo de stabilirea adevărului.

Fabrice Pataut: Este deci structuralitatea o caracteristică definitorie?

Michael Dummett: Nu numai structuralitatea ca principiu general, ci şi compoziţia împreună cu ideea de sintaxă asemănătoare predicatului logic standard. Acest lucru este însă vag şi greu de aplicat în mod obişnuit unor filosofi ai limbajului. Dar cred că este fundalul şi aceasta este ceea ce-i distinge pe filosofii analitici de alţii. Mulţi nu dau atenţie logicii matematice. Aceasta însă a stat la baza celorlalte. Ea este inclusă în perspectiva pe care filosofii analitici o au asupra semnificaţiei şi conţinutului.

Fabrice Pataut: Atunci este o problemă de stil? Mulţi autori din domeniul filosofiei analitice de azi nu sunt interesaţi direct sau indirect de logica matematică.

Michael Dummett: Logica matematică este o structură vastă care se întinde dincolo de elementele ce se învaţă de obicei. Dar logica elementară este totuşi fundalul concepţiei lor despre limbaj şi gândire, în timp ce la ceilalţi aceste cunoştinţe elementare lipsesc. De fapt nu ştiu cum este. Dacă studiezi filozofia într-o universalitate franceză, ţi se predau elemente de logică matematică?

Fabrice Pataut: Da, însă mulţi consideră că este complet irelevant pentru problemele filosofice profunde. Ei o văd doar ca pe o simplă disciplină tehnică de studiu.

5. Anti- realism, verificationism si filosofia minţii

Fabrice Pataut: Aş dori să vă pun o serie de întrebări referitoare la relaţia dintre filosofia limbajului, filosofia minţii şi anti-realism. Daţi-mi voie să încep cu anti-realismul pentru care dumneavoastră

pledați, sau mai degrabă, cu tipul de provocare pe care realistul trebuie să-l întâlnească. Mulți cred că tipul de semantică cu care sunteți de acord se reduce la o formă sau alta de verificaționalism. Așa stau lucruruile, de exemplu, în critica[21] lui Michael Devitt, care pune preț pe o astfel de interpretare, sau în lucrările lui Stephen Schiffer, cere în „Remnants of Meaning" aproape că vă acuză de behaviorism și verificaționalism.[22] Desigur acestea sunt poziții filosofice cu care nimeni n-ar fi de acord astăzi. Și totuși este tentant să te gândești că teoria antirealistă a semnificației este apropiată, dacă nu identică cu teoria verificaționistă a semnificației. Care este diferența dintre anti-realism, așa cum îl concepeți dumneavoastră, și această poziție oarecum învechită? Cum faceți distincție între ele?

Michael Dummett: Ați spus că nimeni nu ar fi un verificaționist. Am folosit de fapt în trecut termenul de „verificator" dar nu cred că este un termen bine ales. Termenul de „justificare" e mai bun, iar ideea pe care o apăr este că semnificația unui enunț este dată de tipul de justificare ce i se atribuie.

Există o mare diferență între verificaționismul Cercului de la Viena și tipul de teorie a semnificației pe care o susțin eu, și care constă în respingerea tipului de atomism ce era implicat în viziunea pozitiviștilor. Pozitiviștii vorbeau ca și cum fiecare propoziție putea fi considerată ca având un sens sau o semnificație independente de apartenența la un limbaj, adică independente de alte propoziții. Verificarea ar consta în unele secvențe ale experiențelor legate de sens. Acesta este evident un nonsens. Nu poți avea o teorie a semnificației care ignoră faptul că propozițiile noastre sunt parte a unui limbaj și se află în relație cu alte propoziții. În general, justificarea oricărei afirmații, a oricărui enunț, va implica nu numai experiența ci și inferența. Aceasta este diferența pe care Quine o face în faimosul său articol „Two Dogmas of Empiricism".[23] El încheie cu această imagine a limbajului ca o structură articulată cu unele lucruri...

Fabrice Pataut:...la periferie...

Michael Dummett: ... şi nu numai. Gândiţi-vă la conceptul de semnificaţie pe care-l foloseşte, deşi eu nu sunt pe deplin mulţumit. Adevărul este că el nu atacă pozitivismul pentru că este verificaţionist ca atare. Dimpotrivă, imaginea cu care încheie are legătură cu corespondenţa dintre structura propoziţiilor (şi valorii de adevăr atribuite acelor propoziţii) şi experienţă. Experienţa are impact asupra structurii ca întreg. Totul este înţeles în termenii verificării (sau ai falsificării dacă doriţi) şi în termenii modificărilor care trebuie făcute asupra structurii sub impactul experienţei. Ceea ce el atacă este concepţia potrivit căreia fiecare enunţ există prin el însuşi.

Fabrice Pataut: izolat de restul limbajului

Michael Dummett: Exact. Este evident că impactul poate surveni de la periferie spre centru şi că transmisia este realizată prin legături inferenţiale, deşi el nu explică exact cum. Ideea este următoarea: ar trebui să ne gândim la justificare, mai departe acest model empiric al unor secvenţe de experienţă a sensului putând lua orice formă. Din această cauză pozitiviştii au trebuit să facă o distincţie între exemplele empirice şi cele matematice.

Fabrice Pataut: Sau enunţuri „formale" în general.

Michael Dummett: ... care au un tip de semnificaţie complet diferit. Dar în concepţia pe care o susţin există o anumită ordine. Avem propoziţii pur observaţionale care pot fi verificte prin observaţie directă, fără mijlocirea inferenţei. La celălalt capăt sunt lucruri stabilite prin raţionament, precum teoremele matematice, şi multe lucruri care ocupă o poziţie intermediară. Aceasta e discordanţa dintre anti-realism şi verificaţionism.

Într-un fel, diferenţa depinde de ceea ce înţelegem prin „verification". Dacă „verificare" înseamnă doar că aceasta este realizată în funcţie de cum stabilim noi un enunţ ca fiind adevărat sau fals, atunci teoria mea a semnificaţiei este verificaţionistă. Exceptând

faptul că eu nu insist ca pentru fiecare enunț să existe un mod de a stabili acest lucru. Dar trebuie să admit că sunt unele enunțuri pentru care nu există un mod conclusiv de verificare. Sunt cazuri în care enunțurile pot fi răsturnate. Este o caracteristică a semnificației unor enunțuri faptul că pot fi confirmate dar nu pot fi întemeiate.Putem vorbi de verificaționism în sensul general, dacă vreți, dar nu în sensul atomistic și fără să apreciem ce formă ar putea lua justificarea.

Cred că „justificare" este un termen mai bun. Am folosit la început termenul de „verificaționism" pentru că voiam să șochez oamenii. Toți spuneau: „pozitivismul a fost respins". După părerea mea, Quine a fost cel care l-a respins. Majoritatea știau că noi nu mai credem acest lucru. Astfel că au fost șocați. Vreau să spun că, nu componenta verificaționistă, ci cea atomistă a fost greșită.

Fabrice Pataut: Tot mai doriți să mențineți distincția analitic-sintetic?

Michael Dummett: Da, cred că e greșit să o abandonez.

Fabrice Pataut: În rezumat, afirmați că semnificația unui enunț este determinată sau fixată de condițiile de justificare, dar că aceste condiții nu pot fi interpretate în mod atomistic.

Michael Dummett: Așa este. Mai presus de toate, cred că aceste condiții vor include de obicei o componentă a inferenței. Deci limbajul depinde de limbaj.

Fabrice Pataut: dacă justificarea condițiilor nu poate fi interpretată atomistic nu ar trebui atunci să fie interpretată holistic? Înțelegerea unei propoziții va depinde întotdeauna de înțelegerea propozițiilor care stau undeva pe una dintre cărările care duc de la ele spre periferie sau invers. Nu mergem în direcția holismului?

Michael Dummett: Nu cred. Ajungem la holism dacă renunțăm la distincția dintre periferie și interior, nu-i așa?

Fabrice Pataut: Doriți să faceți o distincție între periferie / interior și analitic/ sintetic?

Michael Dummett: Vreau să am o *direcţie*. Evident, inferenţa funcţionează în ambele direcţii. Vreau să am o relaţie de dependenţă a semnificaţiei care merge într-o singură direcţie, pentru că sunt de părere că n-am putea mânui limbajul dacă holismul ar fi corect. E drept, n-aş putea oferi o descriere sistematică a funcţionării sale în cazul în care ar fi corect.

Aş mai putea adăuga ceva? Atacul asupra disticţiei analitic-sintetic are la bază o caracteristică a limbajului natural, şi anume că presupune o doză mare de *joc*, ceea ce este justificat. Dacă ai vrea să oferi o teorie sistematică a semnificaţiei, ar fi trebuit să împarţi semnificaţia între diferitele construcţii şi cuvinte ale limbajului, realizând probabil că nu există un anume fel de a face acest lucru. Dacă s-ar cere să explicăm semnificaţia sau să explicăm ceea ce ar trebui să ştim pentru a surprinde semnificaţia unei expresii, ar trebui probabil să atribuim aceeaşi semnificaţie diferitelor expresii. Aceasta presupune un fel de holism, în înţelegerea noastră a limbajului. Nu avem un mod de a spune direct: "ei bine, dacă nu înţelegem acest ceva, atunci acest ceva este cuvântul a cărui semnificaţie n-o cunoaştem". Pe de altă parte, comparaţi aceasta cu schema fregeană rigidă în care fiecare expresie are un sens bine determinat. Cred că este un ideal spre care tindem, şi trebuie să facem acest lucru când există dispute şi dubii în ceea ce priveşte justificarea lor. Construim teorii, iar când facem acest lucru ajungem la un acord în legătură cu ceea ce trebuie socotit a fi sensul sau definiţia unui termen sau altul, astfel încât le punem în ordine în conformitate cu schema fregeană.

Nu vreau să spun că distincţia analitic- sintetic are o aplicabilitate absolută asupra limbajului, aşa cum este el, dar nici nu cred că ar trebui dată la o parte. Dimpotrivă, este ceva de care avem nevoie atunci când încercăm să rezolvăm neînţelegeri sau să dăm justificări lucrurilor pe care le vedem.

Fabrice Pataut: Aş dori să ne întoarcem la opoziţia dintre filosofia limbajului şi cea a gândirii. Am discutat-o în legătură cu teza priorităţii şi rolul acesteia în identificarea filosofiei analitice. Aş dori să discutăm despre posibilitatea unei filosofii anti-realiste a minţii în legătură cu teza priorităţii.

Aţi afirmat că originile noţiunii de adevăr (sau falsitate) a unui element lingvistic (o propoziţie, un enunţ) se găsesc în distincţia dintre capacitatea vorbitorului de a avea dreptate sau de a se înşela în ceea ce spune când face o afirmaţie.[24)] În acest caz noţiunea de afirmaţie este mai importantă decât cea de adevăr. Este greu de văzut cum putem face o analiză satisfăcătoare noţiunii de afirmare fără să avem în vedere noţiuni psihologice, noţiuni precum convingerea, dorinţa, intenţia.[25)]

Astfel, dacă noţiunea de afirmare e mai importantă decât cea de adevăr şi dacă avem nevoie de noţiunea de afirmare pentru a da o descriere filosofică a noţiunii de adevăr, se pare că trebuie să apelăm la noţiunile psihologice pentru a explica noţiunea de adevăr, nu credeţi?

Michael Dummett: Înţeleg întrebarea, dar mai întâi aş dori să spun ceva pentru a clarifica poziţia pe care doresc să o apăr. Cred că noţiunea de afirmare corectă sau incorectă este mult mai primitivă decât noţiunea de adevăr. Sunt destule exemple în filosofie de autori care spun: „cutare şi cutare forme de expresie nu sunt enunţuri cu condiţii de adevăr definite". Hilbert a spus acest lucru în legătură cu enunţurile aritmetice cu cuantificare nelimitată. Ceea ce ei vor să spună este că trebuie să interpreteze aceste enunţuri sub forma unor cerinţe. Acest lucru este evident în interpretarea lui Hilbert asupra enunţurilor existenţiale cuantificabile ca fiind comunicări incomplete. Ideea este că avem o justificare în a le afirma atunci când dăm un exemplu. Din această perspectivă, distincţia este dintre adevărul obiectiv şi falsul obiectiv. Distincţia crucială este exprimată în funcţie de ceea ce putem face şi dacă ne putem justifica cerinţele. Aceasta se potriveşte perfect cu ideea de afirmare corectă versus afirmare incorectă.

Diferența dintre această perspectivă și considerarea unei afirmații ca având valoare de adevăr, este aceea conform căreia condiția de adevăr trebuie să fie independentă de condiția mea epistemologică și de tot ceea ce fac eu, exceptând, firește, enunțurile ce se referă la mine. Ideea este că afirmația este adevărată sau falsă, independent de faptul că pot să o justific sau nu. În timp ce din alte perspective, ne gândim la ea dacă o putem justifica sau nu. Acest lucru îl am în minte atunci când spun că noțiunea afirmării scoate la iveală o cale care duce spre noțiunea de adevăr. Dar trebuie să mergi mult mai departe pentru a ajunge la noțiunea de adevăr propriu-zisă. Pentru a ajunge acolo trebuie să te întrebi: „de ce să nu consideri aceasta drept o cerință? De ce trebuie să o apreciez obiectiv, independent de mine?"

Cred că ceea ce trebuie să resping din argumentația ta este pretenția că afirmarea trebuie să fie explicată psihologic. Știu că a existat o perioadă în care atât Wittgenstein cât și Russell au spus acest lucru, însă eu nu cred că e nevoie. Cred că este o problemă complicată. Afirmația există ca un act exterior. Când ai o propoziție pe care trebuie să o înțelegi asertoric, înăuntrul ei mai este și actul de judecată, atunci când judeci ceva ca fiind adevărat. Cred că e mai bine să privești judecata ca o internalizare a unui act exterior de afirmare, decât în sens invers, să privești afirmarea ca expresie a unei stări interne sau a unui act interior.

Iată o problemă care apare „Philosophical Investigations": „care este jocul de limbaj al afirmației?" De fapt Wittgenstein crede că nu există afirmare. Există doar cazuri diferite, însă întrebarea cred că este îndreptățită.

Nu prea suntem tentați să explicăm ce înseamnă să dai o comandă în termeni psihologici. În mod normal dacă o persoană într-o poziție superioară dă un ordin, presupun că aceasta dorește ca persoana căreia i-a dat ordinul să-l îndeplinească. Dar nu trebuie să presupui că a avut și alte motive pentru care a dat ordinul.

Adevărul este că persoana aflată într-o funcţie de comandă a dat ordinul din diferite motive. Ceea ce avem de făcut este să descriem jocul de limbaj al comenzii şi cred că acelaşi lucru este valabil şi pentru afirmaţie. Nu este nici pe departe atât de evident deoarece consecinţele nu sunt atât de mari ca în cazul unei comenzi. Este însă mult mai complicat de descris, dar cred că tocmai acesta este jocul de limbaj al comunicării, care înseamnă mai degrabă să vorbim despre lucruri decât despre stări interne.

Fabrice Pataut: Aşadar avem nevoie de o descriere a actului lingvistic al afirmării? E posibil acest lucru fără să luăm în considerare intenţiile, dorinţele, convingerile şi alte atitudini declarative?

Michael Dummett: Eu sper că da. Însă dacă spui: „Bine. Continuă şi fă-o", atunci îţi voi răspunde că nu pot să fac acest lucru pentru că se bazează pe o întreagă teorie a semnificaţiei şi nu ştiu exact cum să procedez.

Fabrice Pataut: Atunci vă voi întreba altceva. A doua întrebare legată de filosofia limbajului 'versus filosofia minţii se referă la conţinutul dezbaterii realism-antirealism. Această dezbatere aşa cum o concepeţi dumneavoastră nu se referă la detalii lingvistice (enunţuri, propoziţii) din cel puţin trei motive: în primul rând pentru că ar trebui să se refere la credinţe şi la stări de credinţe, întrucât noi evaluăm credinţele în termenii adevărului şi falsităţii; în al doilea rând semnificaţia este o acţiune *cognitivă*. Este ceea ce vorbitorii şi agenţii înţeleg sau ştiu atunci când înţeleg sensul unui enunţ sau ştiu care este sensul, iar problema cunoaşterii modalităţii în care înţelesul e reprezentat mental contează foarte mult. În fine problema dacă noţiunea de adevăr trebuie să fie constrânsă sau nu epistomologic vizează în mod direct natura *conceptului* de adevăr pe care-l formăm sau nu în mod legitim.

Având în vedere faptul că dezbaterea nu se poate opri numai asupra înţelegerii lingvistice, ci trebuie extinsă şi cu privire la

formarea conceptului, nu ar fi posibil să interpretăm aceasta ca o dezbatere în cadrul filosofiei minții, adică nu doar despre semnificația propozițiilor ci și despre conținutul mental?

Michael Dummett: Aș putea fi de acord cu dumneavoastră. Într-adevăr, acesta n-a fost un subiect strâns legat de disputele metafizice despre realism, ci cred că a fost doar o problemă de limbaj, de semantică. Vorbeam mai devreme despre teza priorității. Dacă cineva este adeptul lui Evans și Peacocke și crede că trebuie să descrii structura gândurilor independent de expresia lingvistică, aceeași diferențiere apare între o considerare în termenii condiției de adevăr și alta în termenii justificării în cazul în care o recunoaște ca fiind adevărată. Aceeași întrebare apare și la Evans și Peacocke.

Fabrice Pataut: ar trebui să concluzionăm atunci că nu este nici un avantaj să luăm problema ca o dezbatere în cadrul filosofiei minții?

Michael Dummett: nu cred că ar fi vreun avantaj. După cum cunoașteți, eu cred în teza priorității. Diferența dintre cele două abordări este că filosofia minții și a gândului tind să fie solipsiste. Discuția se referă la subiectul *individual*, la conținutul pe care individul îl dă gândului, cum îl recunoaște ca fiind adevărat ș.a.m.d. Aceastea nu prea au legătură cu comunicarea și nu vom primi un răspuns satisfăcător atâta timp cât nu discutăm în termenii comunicării. Dar aceasta este o dezbatere mai amplă.

Fabrice Pataut: sunt două probleme distincte în ceea ce privește teza priorității: este una *metodologică* și o alta referitoare la *conținutul* dezbaterii realist 'vs. anti-realist. Problema se pune să decizi dacă sau nu filosofia gândirii poate fi abordată *numai* din perspectiva filosofiei limbajului sau dacă limbajul precede sau nu gândul în ordinea explicației. Aceasta este o chestiune metodologică. O altă problemă se referă la a decide dacă dezbaterea se referă sau nu la conținutul mintal. Interesează dacă semnificația unei propoziții este determinată de condițiile de adevăr și dacă problema cunoașterii faptului că conținutul gândului

este exprimat sau nu de propoziție (și determinat de condițiile sale de adevăr) reprezintă, de asemenea, o parte a dezbaterii. Există, într-adevăr două probleme distincte: cea metodologică și cea privind conținutul. Mi se pare că puternica poziție metodologică pe care ați ales-o nu are aici o legătură cu a doua. Ele sunt logic distincte. Astfel, răsturnarea axiomei fundamentale a filosofiei analitice nu are nici o importanță și suntem perfect îndreptățiți să începem cu problema conținutului gândurilor noastre. Pe de altă parte, încheiem cu aceleași probleme.

Michael Dummett: Cred că e perfect adevărat. Cred că este o chestiune de metodologie. Acesta este și motivul pentru care, într-o mare măsură, așa cum ați spus, răsturnarea axiomei fundamentale a filosofiei analitice nu împiedică de fapt comunicarea dintre cei care sunt de o parte sau alta. Dar există un punct în care ei se despart și care are legătură cu metodologia. Respectiv, filosoful gândirii nu dă atenție lucrurilor care au legătură cu schimbul verbal, ori limbajul, evident, precede în ordinea explicației. Limbajul este un lucru comun. În primul rând este un mijloc de comunicare.

Fabrice Pataut: Tocmai pentru că este un lucru comun sunteți de acord cu teza priorității.

Michael Dummett: Da.

Fabrice Pataut: Dar și gândurile lui Frege sunt un lucru comun. Cineva ar putea foarte bine să fie în favoarea tezei priorității argumentând cu faptul că aceasta evită psihologismul. Dar care este capcana psihologismului dacă nu credința că gândurile sunt parte a fluxului conștiinței? Mi se pare o problemă crucială a decide dacă confuzia dintre Gedanke și Vorstellung derivă din respingerea tezei priorității. Să presupunem că urmăm sugestia lui Evans pe care l-am discutat mai devreme. Facem psihologie, oare, în sensul criticat de Frege și Husserl? Trebuie să demonstrăm că modalitatea în care este gândit referentul, modul său de reprezentare la nivelul gândirii este parte a fluxului conștiinței? În linia lui Frege trebuie să spunem: „Da,

există un punct în care trebuie să susţinem teza priorităţii. El oferă o bună protecţie împotriva capcanelor psihologismului". Dar este oare această confuzie între *Gedanke* şi *Vorstellung* de neocolit? Respingerea tezei priorităţii nu este oare o cale de ocolire?

Michael Dummett: Desigur, e prea mult să spui ceva de genul „în momentul în care faci acest lucru cazi în psihologism". Nu spun acest lucru dar cred că este necesar pentru un filosof al gândirii, la fel ca şi pentru un filosof al limbajului să respecte principiul contextului. Dacă avem în vedere ce a spus Evans despre modurile diferite de a ne gândi la referent şi la referenţi, trebuie să recunoaştem că felul în care ne gândîm la un obiect este parte a unui gând complet. Felul în care ne gândim la un obiect este ca un ingredient al întregului gând. Nu are sens să vorbim despre aceasta independent de ...

Fabrice Pataut: ... contextul în care este fixat.

Michael Dummett: Aşa este. Trebuie să te întrebi: „Ce înseamnă să ai un gând complet?". Dacă nu vrei să cazi în explicaţii psihologiste asupra acestui lucru trebuie să-l tratezi ca pe obiectul unei atitudini afirmative, aşa cum făcea Frege însuşi. Înseamnă că crezi ceva. Trebuie să fie conţinutul atitudinii afirmative. Aceasta face Peacocke. El îşi construieşte teoria pe faptul că o fiinţă lipsită de limbaj se poate manifesta.[26)]

Fabrice Pataut: Şi el ia aceste gânduri în sensul lui Frege, Gedanken.

Michael Dummett: Exact. Şi ele sunt obiectele credinţelor ori dorinţelor sau unul din aceste lucruri. Deşi nu cred că un astfel de program ar avea succes, nu poate fi acuzat chiar de psihologism. Dacă cineva ar putea face o caracterizare a atitudinilor propoziţionale fără referire la expresia lor, lucrurile ar merge. Nu cred că Peacocke sau oricine altcineva au dovedit acest lucru.

Fabrice Pataut: Sunteţi foarte pesimist referitor la perspectivele filosofiei minţii. Ce credeţi despre ştiinţa cognitivă?

Michael Dummett: Sunt pesimist în legătură cu acesta. Nu sunt pesimist în privința oamenilor care se îndreaptă spre filosofia gândirii. John Campbell este unul dintre ei. Sunt sigur că ei vor descoperi numeroase lucruri în investigațiile lor chiar dacă premisa de bază e greșită și chiar dacă greșesc răsturnând teza priorității. Ceea ce vor descoperi va rămâne și ei vor fi capabili să o transpună din gând în limbaj în cazul în care revin la teza priorității. În al doilea rând, e interesant de observat cât de departe vor merge. Interesant este că dacă acest lucru reușește atunci teza priorității va fi complet greșită și nu va mai prezenta nici un interes. Dar și așa este interesant de văzut unde poate ajunge un program bazat pe respingerea tezei.

Fabrice Pataut: Și de asemenea cât de *departe*.

Michael Dummett: Cât de departe și cât de *exact*. Este însă o problemă destul de confuză. Chiar și Frege credea că teza priorității este relativă la *noi*. El credea că ființele fără limbaj pot sesiza aceleași gânduri ca și noi, dar fără a fi îmbrăcate în expresii lingvistice. Dar nu a dat nici o explicație în acest sens. A subliniat doar că nu este contradictoriu să fie așa. Ce înseamnă asta? Dacă cei care se îndreaptă spre filosifia minții au dreptate atunci când vor oferi și o explicație. Este un fapt accidental că putem sesiza gândurile prin intermediul limbajului. Ce ne determină să facem acest lucru? Toate aceste întrebări sunt naturale și foarte interesante. Sper că vor dezvălui ceva în final.

Fabrice Pataut: Este o tendință puternică acum în filosofia analitică să se treacă brusc la filosofia minții în defavoarea celei a limbajului. Este destul de clar că americanii se îndreaptă spre această direcție. Se scrie din ce în ce mai mult în domeniul filosofiei minții.

Michael Dummett: După părerea mea o mare parte a acestei filosofii este de slabă calitate.

Fabrice Pataut: Diferența dintre filosofia engleză și cea americană pare să crească în acest moment. Aceasta se datorează în mare măsură impactului imens pe care știința cognitivă l-a avut în SUA.

Michael Dummett: Cred că aveţi dreptate. Aceasta nu mă îngrijorează însă deloc, deoarece consider eă filosofia americană se află în mare parte pe un drum greşit.

Fabrice Pataut: Vă referiţi în special la filosofia minţii?

Michael Dummett: Desigur este mai puţin adevărat când ne referim la Kripke, Putnam sau Davidson. Dar tendinţa generală, cea scientistă, se îndreaptă spre o direcţie sterilă.

Fabrice Pataut: Vă referiţi la materialism, la fizicalism?

Michael Dummett: Şi la toate celelalte care nu vor duce nicăieri.

Fabrice Pataut: Pot duce la un singur lucru. Ne aflăm acum într-o poziţie opusă celei în care se aflau Brentano şi Husserl. Ei au considerat intenţionalitatea ca fiind *marca ireductibilă* a mentalului în timp ce noi ne considerăm a fi doar carne şi sânge, fiinţe fizice şi ne întrebăm: „Cum poate acest lucru să aibă intenţionalitate? Cum pot maşinile să aibă intenţii şi gânduri?" Şi încercăm să dăm socoteală pentru intenţionalitate în termeni naturalişti.

Michael Dummett: Ei bine, aceasta este o întrebare filosofică. Dar sper ca filosofia engleză să ia seama la ceea ce se întâmplă în alte ţări europene şi mai puţin la ce se întâmplă în America. Limba este aceea care-i conduce pe oameni să facă acest lucru. Este mult mai uşor să citeşti articole din ziarele americane. Este uimitor, sunt oameni precum Johnathan Barnes, Kevin Mulligan, Peter Simmons şi alţii care au reuşit să se adapteze predării în străinătate. Foarte puţini absolvenţi au reuşit acest lucru, însă, în principal cred că din cauza limbii. Aceasta ne duce la gândul predării limbilor străine în şcoli. Ar trebui poate să avem cursuri de limbă pentru absolvenţii de colegii, să le cerem să stăpânească cel puţin o limbă de circulaţie europeană.

Fabrice Pataut: Haideţi să ne întoarcem la situaţia din SUA. Este şocant că opera dumneavoastră, de exemplu, nu are un foarte mare ecou acolo. Puţini sunt cei care au citit-o. Putnam este printre ei. La fel şi Brian Loar şi Paul Horwich care predau în SUA. Acelaşi

lucru s-a întâmplat cu opera lui Gareth Evans; puțini filosofi americani s-au obosit să o citească.

Michael Dummett: Este adevărat și e mare păcat. Însă Putnam poartă parțial răspunderea pentru aceasta. El a scris o recenzie foarte proastă la „The Varieties of Reference" prin care l-a îndepărtat pe Evans complet. Nu știu de ce a făcut acest lucru. Probabil dintr-o severă judecată greșită. S-ar putea să nu fi influențat prea tare, se poate să fi fost un simptom mai degrabă decât o cauză. Nu știu exact. Este adevărat că ar trebui să-l citească pe Evans pentru că sunt numeroase „comori" în acea carte.

6. Anti-realism și etică

Fabrice Pataut: Am o ultimă întrebare care se referă la etică. Se pare că nu există o doctrină filosofică consecventă sau o *Weltanschaung*, pe care unii ar numi-o *anti-realism global* și care ar consta într-un anti-realism despre matematică, lumea naturală, viața mentală, agenții morali, etc.

Michael Dummett: Se pare că nu există.

Fabrice Pataut: Dar este adevărat că nu ați combătut niciodată această poziție. Există totuși un șir de dispute filosofice care au o formă comună și anume aceea a unui conflict între o interpretare realistă și alta anti-realistă cu privire la enunțurile unor clase, i.e.: enunțuri matematice, enunțuri despre lumea naturală, viața mentală, comandamente etice ș.a.m.d. Dezbaterea pe care o concepeți atât dumneavoastră cât și Crispin Wright se poate aplica și eticii. Există, să spunem problema realismului privind faptele și valorile morale. Întrebarea este următoarea: ce importanță poate avea provocarea anti-realistă în fața realismului în etică?

Dați-mi voie să fiu mai explicit? Există cel puțin două căi de exprimare a realismului moral: în termenii faptelor și în termenii valorilor. În ceea ce privește faptele, aceasta se poate exprima astfel:

există fapte morale obiective care sunt parte a edificiului lumii şi mai există scopul de a le descoperi. Este un adevăr obiectiv să spunem faptul că sclavia este nedreaptă. Să discutăm acum realismul moral al valorilor. Realismul moral se reduce în aceste condiţii la următoarele: unele acţiuni, practici sau instituţii trebuie adaptate sau dimpotrivă criticate şi abandonate în funcţie de capacitatea lor de a susţine sau de a promova valori pe care noi suntem îndreptăţiţi să le acceptăm obiectiv sau să le respingem. Scopul deliberării morale este să descopere care valori trebuie adoptate şi care trebuie respinse. Când scopul este atins putem spune *că am descoperit ceva obiectiv*. Să ne întoarcem la exemplul cu sclavia: un realist ar putea să-şi argumenteze poziţia susţinând că valorile asociate cu instituţia şi practica sclaviei trebuie abolite, cauzele care stau la baza acestei poziţii fiind obiective. Scopul deliberării morale este să ne determine să luăm decizii şi în cazuri mai puţin clare decât sclavia precum avortul sau eutanasia.

Mi se pare că argumentul anti-realist împotriva realismului moral *interpretat în termenii faptelor* ar trebui să fie un argument în sprijinul unei forme sau alta de non-cognitivism. Dacă nu mă înşel, un anti-realist ar trebui să susţină că pretenţiile morale sunt vide cognitiv în sensul că nu putem relata faptele morale. Deci nu avem nici o descoperire. Întrebarea mea este următoarea: la ce se reduce argumentul anti-realist împotriva realismului moral *interpretat în termenii valorilor?* Ar trebui ca un antirealist să susţină o formă sau alta de relativism şi să argumenteze că acţiunile, practicile şi instituţiile noastre sunt fie drepte, fie nedrepte doar relativ la un set de credinţe culturale care formează baza condiţiilor justificărilor noastre, astfel încât toate „justificările" noastre etice pot fi prejudiciate într-un sens puternic?

Doriţi să pledaţi în favoarea unor forme sau alta de anti-realism în etică? Dacă doriţi acest lucru, care e poziţia dumneavoastră?

Michael Dummett: Voi încerca să vă dau un răspuns. Pot să vă dau doar un răspuns foarte succint pentru că, din păcate, nu m-am gândit la aceasta până acum.

Mi se pare că aplicarea ideilor anti-realiste în etică ar trebui să schimbe termenii dezbaterii pentru următoarele motive. Tipul de antirealism pe care eu l-am luat în considerare nu este subiectivism. Este complet obiectiv şi îşi asumă obiectivitatea în sensul că dacă un enunţ este sau nu justificat, aceasta reprezintă o problemă obiectivă. Gândiţi-vă la matematica: fie că ai sau nu argumentaţia unui enunţ, aceasta este o problemă obiectivă. Nu corelăm enunţul cu vreo realitatea morală independentă. Avem în vedere formularea unei *pretenţii* a cărei justificare este obiectiv întemeiată sau obiectiv neîntemeiată. Dacă cineva ar adopta o astfel de poziţie antirealistă în etică, atunci nu s-ar pune problema ca aceasta să fie una subiectivă. Cred că ar fi greşit să o calificăm drept o poziţie non- cognitivă. Justificarea este o problemă a justificării *cognitive*. Pe de altă parte, ar trebui să ne gândim că singura alternativă la o poziţie subiectivistă în etică ar fi o imagine realistă a enunţurilor etice descriind o realitate care există independent de noi sau să facem enunţurile adevărate sau false obiectiv. Explicaţia unor astfel de enunţuri constă în faptul că persoana care le face este în principiu în stare să le justifice.

Această chestiune ar trebui investigată dar nu pot să spun exact de ce justificare avem nevoie, ce ar constitui justificarea unui enunţ etic.

Fabrice Pataut: Sau a unui enunţ *normativ* în particular.

Michael Dummett: Aşa este. Nu voi încerca *acum* să explic acest lucru, dar aceasta ar fi linia pe care trebuie să mergi dacă vrei să vezi cum arată anti-realismul etic. Ar fi probabil o poziţie de mijloc.

Fabrice Pataut: Poate o poziţie înrudită cu cea a lui Wiggins? Wiggins vrea să apere cognitivismul combinat cu o sub-determinare care priveşte pretenţiile morale.[27)] Din acest punct de vedere cogniti-

vismul este aliatul natural al realismului. Dacă Wiggins are dreptate, atunci e vorba de o intuiție superficială. Avem tendința să credem că teismul este un aliat natural al realismului. Dumneavoastră discutați despre teisnm la sfârșitul lucrării *The logical Basis of Metaphysics.* [28)]

Michael Dummett: Nu prea mult.

Fabrice Pataut: Acolo sugerați că *teismul* nu este necesarmente un aliat al realismului.

Michael Dummett: Acest lucru aș dori să-l argumentez. Poate fi o trecere nelegitimă, dar dă-mi voie să mă întorc la Platon și la vechea dilemă: „ceva este bun pentru că Dumnezeu dorește acest lucru, sau Dumnezeu dorește acel ceva pentru că este bun?" A.J. Ayer a fost foarte pătrunzător argumentând că a doua parte a problemei se reduce la o sugestie nevalidă și că de aceea Dumnezeu nu este important pentru judecata etică. Wittgenstein, dimpotrivă acceptă foarte greu ideea de a fi în favoarea primei părți și de a o considera pe cea de a doua complet superficială. Mie mi se pare că dacă cineva crede că Dumnezeu comandă sau dorește ca noi să ne comportăm într-un anumit fel, atunci acest lucru este suficient pentru a ne comporta ca atare. Dar aceasta înseamnă că trebuie să ai un refugiu într-un anumit mijloc de a ști care este voința lui Dumnezeu în timp ce părerea tradițională este că noi putem să percepem ce e bine și ce e rău și să deducem din aceasta ce ne cere Dumnezeu. Dă-mi voie să-ți spun că direcția demonstrației noastre trebuie să fie în conformitate cu a doua linie.

Fabrice Pataut: Cred că discutăm de foarte mult timp și va trebui să ne oprim aici. Vă mulțumesc foarte mult.

Michael Dummett: Vă mulțumesc și eu. Discuția noastră m-a bucurat enorm.

NOTA TRADUCĂTORULUI

Proiectul traducerii acestei lucrări s-a născut cu ani în urmă, în 1996, când mă aflam la o specializare în cadrul Universităţii Ludwig Maximilian din München, la Institutul de filosofie, logică şi teoria ştiinţei. Aici m-am împrietenit cu colegul Fabrice Pataut, cercetător ştiinţific la Institutul de istorie şi filosofia ştiinţelor şi tehnicii, profesor la Universitatea din Paris[1)], care se găsea la o specializare la München în aceeaşi perioadă. Fabrice Pataut îl cunoştea personal pe Michael Dummett, o somitate a filosofiei de tradiţie analitică de la Oxford, iar în lungile noastre discuţii mi-a făcut propunerea de a traduce lucrarea de faţă. În anii următori, Fabrice Pataut ne-a onorat prin comunicările sale ştiinţifice şi prin prezenţa sa la activităţile organizate de departamentul de filosofie al Universităţii din Timişoara, iar proiectul traducerii a prins viaţă. Îi mulţumesc şi pe această cale lui Fabrice Pataut.

Michael Dummett a acceptat cu plăcere ideea traducerii lucrării sale în limba română şi s-a ocupat de obţinerea drepturilor de traducere şi publicare pentru Editura Dacia din Cluj-Napoca. Îmi exprim gratitudinea faţă de Michael Dummett şi mulţumesc, de asemenea, Editurii Dacia pentru înţelegerea necesităţii de a publica această carte în limba română.

Efortul traducerii n-a fost unul uşor. Textul lui Michael Dummett n-a fost iniţial „o carte", ci o suită de conferinţe. Apoi a apărut ideea cărţii şi versiunile în germană, italiană şi franceză. Traducerea a avut la bază ediţia engleză din 1993. Cum cartea a fost mereu „în lucru" de

la o versiune la alta, în traducerea de faţă am avut în vedere şi ediţiile în limba franceză şi în limba germană, neezitând ca, în unele cazuri, să urmez aceste versiuni când mi s-au părut mai apropiate exprimării în limba română. În legătură cu unii termeni şi expresii greu de tradus în româneşte fără echivocuri, m-am consultat nu o dată cu colegii mei de la secţia de filosofie a Universităţii din Timişoara. Le mulţumesc şi cu acest prilej.

Faţă de ediţia în limba engleză, textul de faţă include la sfârşitul lucrării şi interviul luat de Fabrice Pataut lui Michael Dummett în 1992 şi publicat în *Philosophical Investigations*, nr.1/1996. De comun acord cu cei doi, am considerat că includerea acestui interviu, după cel al lui Schulte (cuprins în ediţia engleză), completează fericit o serie de informaţii şi aprecieri binevenite pentru cititorul român.

Traducerea în limba română cuprinde două tipuri de note: în primul rând, notele autorului (ca şi ale autorului interviului), trecute pe capitole la sfârşitul volumului; în al doilea rând, notele traducătorului, care sunt trecute la subsolul paginilor şi sunt semnalate cu asterisc.

În speranţa că lucrarea de faţă – extrem de utilă şi în limba română, după opinia mea – va aduce cititorului măcar o parte din satisfacţia pe care am încercat-o făcând traducerea, bucuria va fi deplină că efortul n-a fost zadarnic. Pentru eventualele greşeli ori neclarităţi, probabil inerente unor atari întreprinderi, îmi cer scuze şi sunt singurul răspunzător.

Ioan Biriş

NOTE ŞI REFERINŢE BIBLIOGRAFICE

Prefaţă

1. *Lingua e Stile,* Anna XXIII, 1988, pp.3-49; 171-210
2. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London, 1949
3. D. Bell, *Husserl*, London and New York, 1990
4. Vezi, H. Philipso, „The Concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano Period to the Logical Investigations", *Philosophy Research Archives,* vol.XII, 1986-7, pp.293-328, ca un excelent exemplu al contribuţiei sale la seminar.
5. „On the Origins of Analytic Philosophy", *Grazer philosophische studien*, vol.35, 1989, pp.153-173.
6. In D. Bell and N. Cooper (eds.), *The Analytic Tradition: Meaning, Thought, and Knowledge*, Oxford, 1990, retipărit în M. Dummett, *Frege and Other Philosophers*, Oxford,1991.

Capitolul 2

1. G. Evans, *The Varieties of Reference*, Ed. J. McDowell, Oxford, 1982;
2. G. Frege, *Die Grundlager der Aritmetik*, Breslau, 1984;
3. G. Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, tr. H. Kaal, ed. B. McGuinnes, Oxford, 1980, p. 68
4. G. Frege, *Posthumous Writings*, tr. P. Long and R. White, Oxford, 1979, p. 270;
5. Ibid., p. 255;
6. G. Frege, *Begriffsschirift*, Halle, 1879 paragrafele 9-10;
7. G. Frege, *Psilosophical and Mathematical Correspondence*, p. 142;
8. G. Frege, *Grundgesetze der Aritmetik*, vol. I, Jena, 1893, vol. II, Jena, 1903;
9. G. Frege, *Grundgesetze*, vol. I, Part. I, paragrful 32;
10. G. Frege, *Erkenntnisquellen*, 1924-5, *Posthumous Writings*, p.269;
11. G. Frege, Der Gedanke, 1918;

12. G. Frege, *Posthumous Writing*, p.252. A se vedea, de asemenea, *Der Gedanke*;
13. G. Frege, *Die Verneinung*, 1918;
14. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Psiholosophicus*, 4.062;

Capitolul 3

1. L. Wittgenstein, Tractatus..., 4022;
2. Alfred Tarski, „Der Wahreitsbegriff in der formalisierten Sprachen", *Studia philosophica*, vol.I, 1935, pp. 261-405;
3. Donald Davidson, „Reply to Foster", in *Truth and Meaning*, ed. G.Evans and J.McDowell, Oxford, 1976, p.35.

Capitolul 4

1. Cf.G. Frege, *Der Gedanke*, pp. 69-77
2. Bernard Bolzano, *Wissenschoftslehre*, vol.1,1837, paragraful 48
3. G. Frege, *Grundgesetze* vol.1, p. XVIII; *Der Gedanke*, p. 76;
4. Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, Halle, 1891; retipărită în Husserliana, vol.12, ed. L.Eley, Haga, 1970;
5. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, I-154 (vezi şi p.59)

Capitolul 5

1. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1874, Book II, chap1, section2, p.108;
2. *Psychologie*, Book II, chap 1, section 3, p.104 and chap 9, section 2, p.348;
3. *Psychologie*, Book II, chap 1, section 5, p.115;
   Limba germană are două cuvinte, Gegentand şi Objekt, în timp ce engleza are numai unul,"object". De aceea am redat cuvintele din germană în paranteze drepte. Am încercat însă să disting
   Objektiv / Objektivitat de gegenstandlich / Gegenstandlichkeit, traducând în primul caz prin obiectiv / obiectivitate şi în cel de-al doilea caz prin obiectual / obiectualitate.
4. *Psychologie*, Book, chap 1, section2;
5. *Psychologie*, Book, chap 1, section5;

6. Vezi L. Wittgenstein, *Psilosophical Investigation*, Oxford 1953, I.... 445,458,476 etc.;
7. Scrisoare către Oskar Kraus din 1909, citată de Kraus în a sa Introducere la a doua ediţie a *Psihologiei*, Leipzig,1924.Barry Smith, în nota de subsol nr.3 din lucrarea sa „On the Origins of Analytic Philosophy ", *Grazer philosophische Studien*, vol.35, 1989, pp. 153-73, face observaţia că acest înţeles lipseşte din context. În ceea ce mă priveşte, nu pot să mă pronunţ dacă lucrurile stau aşa sau ar trebui să avem în vedere şi alte sensuri posibile.
8. Observaţia suplimentară 9, adăugată de Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomena*, Lepzig,1911, a afost republicată în Crate a II-a, a Psihologiei cu încă 11 observaţii suplimentare, p.145;
9. D. Follesdal, „Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception ", în H. L. Dreyfus (ed), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Mass., and London, 1982, pp. 31-41; vezi p.32;
10. G. Frege, „ Uber Sinn und Bedeutung" (1892), p.31.
11. *Klassifikation*, p. 123; Psychology, p.272
12. „Propoziţia ‹ Leo Sachse este un bărbat › reprezintă expresia unui gând numai dacă ‹ Leo Sachse › desemnează ceva. De asemenea, propoziţia ‹ Această masă este rotundă › reprezintă expresia unui gând numai dacă cuvintele ‹ această masă › nu sunt vide, ci desemnează ceva pentru mine." Cu privire la observaţiile timpurii despre Logica lui Lotze, a se vedea G. Frege, *Posthumous Writings*, ed. P. Long and R. White, Oxford, 1979, p.174.
13. Publicat în *Husserliana*, vol. XXII, ed. B. Rang, the Hague, 1979. A fost omisă prima parte, care s-a pierdut. Părţile următoare ale textului constituie în prezent bazele unei ediţii noi publicată în *Brentano- Studien*, vol.3, 1990-1991, pp.137-176, cu un comentariu al lui Karl Schumann. Pentru o discuţie clarificatoare a acestui eseu, vezi H. Philipse, "The concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano Period to the Logical Investigations", *Philosophy Research Archives*, vol. XXII, 1987, pp.293-328, section VI;
14. *Husserliana*, vol. XXII, p.336; vezi H. Philipse, op. cit, p.312;
15. *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900-1901, 1913, Investigation V, ... 20;
16. G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. J. McDowell, Oxford, 1982, pp.46-51.

Capitolul 6

1. L.Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953. „Când mă gândesc în limbaj, acolo nu se află ‹ semnificaţii › care trec direct din expresia lingvistică, ca un adaos. Dar limbajul este vehiculul gândirii" (I-329).
   „Gândirea nu este un proces necorporal care împrumută vorbirii viaţă şi sens şi care ar putea fi detaşat de vorbire" (I-339).
2. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900-1901, ed. a doua, revizuită în 1913, retipărită în 1980, Tübingen.
3. *Philosophical Investigations*, I-584. „Să presupunem, acum, că eu stau în camera mea şi aştept ca N. N. să-mi aducă nişte bani. Şi să presupunem o clipă că această stare ar fi fost izolată de contextul său. Ce s-ar întâmpla în timpul în care nu aştept ? Mă gândesc, de exemplu, la cuvintele pe care le-aş putea exprima în acest timp. Însă ele n-ar mai aparţine acestui limbaj. Şi în alte circumstanţe instituţia banilor nici nu există ".
4. Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass*, London, 1887: „Atunci când eu folosesc un cuvânt, spune Humpty Dumpty, el înseamnă exact ceea ce vreau eu, nici mai mult nici mai puţin"(cap.VI).
5. E. Husserl, „Formale und Transzendentale Logik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol.10, 1929 (pp.1-298), p.3, p.20; retipărită cu titlul *Formale und Transzendentale Logik* în Husserliana, vol. XVII, ed. P. Janssen, the Hague, 1974, pp.26-7.
6. Dar „gloria" nu reprezintă „un argument indubitabil", obiectează Alice : *Trough the Looking-Glass*, cap. VI.
7. Dacă spun propoziţia ‹ Domnul Scot nu este un Scot ›, eu înţeleg primul ‹ Scot › ca un nume propriu, iar pe al doilea ca un nume comun. Prin ce diferă, în mintea mea, primul de al doilea ‹Scot› ?
   (presupunând că n-am rostit propoziţia papagaliceşte). Ce rezultă dacă voi încerca să înţeleg primul ‹Scot› ca un nume comun şi pe al doilea ca un nume propriu? Dacă accept acest lucru (cu un anumit efort) eu voi înscena de fapt o paradă a semnificaţiilor în faţa minţii mele spunând cuvinte. Dar oare are loc efectiv o prezentare a semnificaţiilor cuvintelor în faţa minţii mele atunci când folosesc cuvintele în mod obişnuit ?" Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* II-ii (p.176)
8. D.Davidson, „A Nice Derangement of Epitophs", în E. Le Pore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford,1986, p.440
9. Logische Untersuchungen, Investigation I, cap. 3, § 29.
10. Ibid., cap.4, § 31.

11. Ibid. Cer scuze pentru inperfecţiunile de traducere, dar Husserl este în mod special dificil de trades. În plus, eu am dorit ca, în traducere, să mă ţin cât mai aproape posibil de expresiile sale.
12. *Philosophical Investigations*, I-510.
13. Ibid., I-665.
14. Logische Untersuchungen, cap.1, § 12.
15. Ibid., §13.
16. Ibid., §12.
17. Alte constrângeri sunt: sensul trebuie să fie ceva care să poată fi sesizat; el nu trebuie să fie străin unui vorbitor avizat în acel limbaj; orice caracteristică a sa trebuie să fie relevantă pentru a determina referinţa; orice este relevant pentru determinarea referinţei trebuie să fie cuprins în sens; o analiză completă a sensului trebuie să caracterizeze pe deplin respectivul domeniu de cunoaştere.
18. *Logische Untersuchungen*, Investigation IV, § 6
19. Ibid., § 8
20. Vezi G. Frege, „Uber Begriff und Gegenstand" (1892)
21. *Logische Untersuchungen*, Investigation I, chapter 1,§ 12
22. Ibid., Investigation V, chapter 2, § 17
23. N-am reuşit să consult lucrarea lui Dallas Willard, *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Athens, Ohio, 1984, de care am aflat prea târziu.Autorul face aici o comparaţie clarificatoare între poziţiile lui Husserl şi Frege cu privire la problema semnificaţiei.

Capitolul 7

1. G.E.Moore, *Commonplace Book 1919-1953*, ed. C.Lewy, London,1962, p.158 ; G.Evans, *Varietes of Reference*, ed. J.McDowel, Oxford, 1982, p.308.
2. B.Russell, „On Denoting", *Mind,* vol.14, 1905, pp. 479-93; retipărit în B.Russell, *Essays in Analysis*, ed. D.Lackey, London,1973 şi în alte lucrări.
3. P.F.Strawson, „On Referring", *Mind*, vol.59, 1950, pp.320-44; retipărit cu note adiţionale în A. Flew (ed.), *Essays in Conceptual Analysis*, London, 1956, apoi în P.F.Strawson, *Logico-Linguistic Papers*, London,1971.
4. „Mr. Strawson on Referring", *Mind*, vol.66, 1957, pp.385-9.
5. G. Evans, op. cit., p.52.
6. G.Frege, „Logik" (1897), *Posthumons Writings*, p.145.

7. B.Smith, „On the Origins of Analytic Philosophy", *Grazer philosophische Studien*, vol.35, 1989, pp.163 şi 169.
8. Pentru o discuţie amănunţită a acestei probleme, prin prisma controversei dintre Gareth Evans şi John Perry, vezi M. Dummett, „The Relative Priority of Thought and Language", în *Frege and Other Philosophers*, Oxford, 1991.
9. *Logische Untersuchungen*, Investigation I, chapter 3, § 26.
10. „Logik in der Mathematik" (1914), *Posthumons Writings*, p.209.
11. Vezi, John McDowell, „ On the Sense and Reference of a Proper Name", *Mind*, vol.86, 1977, pp.159-85.
12. G.Evans, op. cit.
13. Ibid., p.57
14. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol.I, în *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol.1, 1913, pp.1-323, retipărit la Tübingen, 1980; de asemenea, ca vol.3 din *Husserliana*, ed. W.Biemel, Haga, 1950.
15. H.Philipse, „The Concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano Period to the *Logical Investigations*", *Philosophy Research Archives*, vol.XII, 1986-7, pp.293-328.
16. Ibid., nota 66
17. „Logik in der Mathematik", *Posthumons Writings*, p.232.
18. *Ideen*, §§ 135, 129.
19. D.Follesdal,"Husserl's Notion of Noema", *Journal of Philosophy*, vol.66, 1969, pp.680-7, retipărit în Hubert L. Dreyfus (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Massachusetts, 1982 ; R.McIntyre and D.Woodruff Smith, „Husserl's Identification of Meaning and Noema" ; de asemenea, în H.L. Dreyfus (ed.), op. cit., şi *Husserl and Intentionality*, Dordrecht,1982, cap. IV. Cea mai veche interpretare, în conformitate cu care o noemă poate fi percepută, este prezentată în Dorion Cairns, „An Approach to Phenomenology", în M. Farber (ed.), *Essays in Memory of Edmund Husserl*,Cambridge, Mass,1940, şi în Aron Gurwitsch, *The Field of Conscionsness*, Pittsburgh, 1964, şi *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston,1966. Pentru o încercare de tip eclectic, a se vedea Robert C. Solomon, „Husserl's Concept of the Noema", în F.A.Elliston and P. McCormick (eds), *Husserl: Expositions and Appraisals*, Notre Dame,1977. Barry Smith, în nota sa critică despre *Ursprünge der analytischen Philosophie*, citată deja, consideră că „pentru scopurile actuale" interpretarea lui Follesdal este corectă.
20. "Trebuie să acceptăm oriunde un corelat noematic, care, în sens larg, se referă aici la sens (Sinn), mai precis la ceea ce este ‹imanent› în experienţa percepţiei, judecăţii, simpatiei ş.a.m.d." (Ideen, § 88). „Noema

nu este nimic altceva decât o generalizare a ideii de sens la întregul domeniu al actelor" (Ideen, vol.III, § 3, p.89) – citatul favorit al lui Follesdal. În lucrarea sa *Ideen...*, Husserl a fost dispus să folosească termenul *Sinn* acolo unde, în *Logische Untersuchungen*, utiliza cuvântul *Bedeutung*. El mărturiseşte această intenţie în Ideen...,§ 124, după prima subliniere că înţelesul lui „*Bedeutung*" trebuie extins astfel încât să poată fi aplicat „la toate actele, ... indiferent dacă acestea sunt sau nu conexate cu actele expresive".

21. *Logische Untersuchungen*, cap.4, § 34.

Capitolul 8

1. B. Smith, op. cit., p.169
2. A. Philipse, op. cit., p.317
3. *Ideen*,§ § 88, 90
4. Robert C. Solomon, op. cit., p.175
5. David Bell, *Husserl*, pp. 179-81
6. *Ideen*, § 88
7. B. Russell, *Essays in Conceptual Analysis*, ed. D. Lackey, London, 1973, p. 114
8. B. Smith, op. cit., p.170
9. *Logische Untersuchungen*, Investigation I, cap. 2, § 23

Capitolul 9

1. *Philosophical Investigations*, I-§ § 243-311
2. „Der Gedanke", p.75
3. Ibid., p. 74
4. *Grundgesetze*, vol.I, §§ 10 şi 29.În § 32 Frege caracterizează gândul exprimat de o propoziţie ca un gând care are îndeplinită condiţia de a fi adevărat, iar sensul unui constituent al propoziţiei drept contribuţia sa la exprimarea acelui gând. Această precizare mai târzie poate fi considerată ceea ce va deveni principiul contextului, interpretat ca un principiu ce guvernează *sensul*.Pe această bază se va putea susţine teza dependenţei. Dar Frege va accepta că sensul este contribuţia la gândul exprimat de fiecare propoziţie în care apare expresia. Dacă sensul constă în modalitatea în care ne este dată referinţa, iar aceasta contribuie la determinarea valorii sau falsităţii întregului, vom putea spune că Frege nu

exclude teza dependenței decât pentru expresiile „saturate" (care nu conțin localizări).
5. „Logik" (1897), Posthumons Writings, p.144

Capitolul 10

1. Vezi, de exemplu, *Funktion und Begriff*, p.14 și „Kurze übersicht meiner Logischen Lehren" (1906), *Posthumons Writings*, p.197
2. *Funktion und Begriff*, p.11
3. Philosophical Investigations, I- § § 150, 153-4 și p.59
4. „Logik" (1897), *Posthumons Writings*, p.145
5. Ibid., p.145
6. „Logik in der Mathematik", *Posthumons Writings*, p.209
7. „Erkentnisquellen" (1924-5), Section B, *Posthumons Writings*, p.269

Capitolul 11

1. Investigation VI, § 4
2. Investigation I, § 23
3. Ideen, vol. III, cap. III, §16; Husserliana, vol.V, ed. M. Biemel, the Hague, 1952, p.89
4. „Der Gedanken", p.74
5. Ideen, § 124
6. Ibid., § 91
7. § 124
8. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Prague,1938; Hamburg, ed. L. Landgrobe, 1948, Part III, chap. I, § 83 (a), pp. 398-9

Capitolul 12

1. Die Grundlagen der Arithmetik, § 31

Capitolul 13

1. G. Frege, Siebzehn Kernsätze zur Logik, *Posthumons Writings*, pp.174-5. Vezi, M. Dummett, Frege's Kernsätze zur Logik, Inquiry, vol.24, 1981,

pp. 439-48, reprinted in M. Dummett, *Frege and Other Philosophers*, Oxford, 1991.
2. F. de Soussure, *Cours de linguistique générale*, ed. T. de Mauro, Paris, 1985, pp.17-18
3. Vezi G. Evans, *The Varieties of Referece*, pp.100-105
4. G. Frege, „Logik" (1897), *Posthumons Writings*, p.144
5. G. Frege, *Uber Sinn und Bedeutung*, p.35
6. G. Frege, *Der Gedanken*, p.66: „când dr. Lauben are gândul că el s-a rănit, el se bazează pe modul simplu în care îşi acordă sieşi acest gând.Şi numai dr. Lauben însuşi poate sesiza gândurile specificate în acest mod. Dar poate că el ar dori să le comunice şi altor persoane. Or el nu poate comunica un gând pe care numai el îl poate sesiza".
7. Hilary Putnam, „The Meaning of ‹Meaning›", în H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, 1975, p. 227
8. Saul Kripke, „A Puzzle about Belief", în A. Margalit (ed.), *Meaning and Use*, Dordrecht,1979.
9. W.V.Quine, „Two Dogmas of Empiricism", în W.V.Quine, *From a Logical Point of View*, New York, 1963
10. Idem, Word and Object, Cambridge, Massachusetts, 1960
11. Vezi, Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984 şi „A Nice Derangement of Epitaphs", în E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford, 1986.
12. S. Kripke, „A Puzzle about Belief", în A. Margalit (ed.), *Meaning and Use*, Dordrecht,1979.
13. De exemplu, în „What is a Theory of Meaning?", în S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford, 1975, retipărit în M. Dummett, *The Seas of Language*, Oxford,1993.
14. Vezi, „What is a Theory of Meaning?" (II), în G.Evans and J. McDowell (eds.),*Truth and Meaning*, Oxford, 1976, p.69, retipărită în M. Dummett, *The Seas of Language*, Oxford,1993.

Capitolul 14

1. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I-90
2. Ibid., I-650
3. Ibid., II(i), p.489

Interviu
(de Fabrice Pataut)

1. Interviul a avut loc la Oxford, în 10 septembrie 1992. În timp ce se culegea textul interviului am decis să trec referinţele la cărţi şi articole în note şi trimiteri, astfel încât cititorul să poată urmări mai bine cursul conversaţiei. Am divizat apoi textul în secţiuni, funcţie de temele discutate. Ţin să-i mulţumesc lui Michael Dummett pentru răbdarea sa, precum şi pentru ospitalitatea pe care M. Dummett şi Anne Dummett mi-au oferit-o. De asemenea, aduc mulţumiri lui Timothy Tessin, care a ajutat la pregătirea manuscrisului pentru publicare.
2. *Frege: Philosophy of Language,* Duckworth, London, 1st ed. 1973; Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2 nd ed., 1981, p.XV
3. *Frege: Philosophy of Language* a fost urmată de : *The Interpretation of Frege's Philosophy,* Duckworth, London, 1981; *Frege and Other Philosophers,* Clarendon Press, Oxford, 1991 şi Frege : *Philosophy of Mathematics,* Duckworth, London, 1991
4. *Truth and Other Enigmas,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978, p. XII
5. Hans Sluga, *Gotlob Frege*, Rautledge and Kegan Paul, London, 1980
6. „What is a Theory of Meaning ?(II)", *Truth and Meaning – Essays in Semantics*, G. Evans and J. McDowell, eds., Clarendon Press, Oxford, 1976, p. 135: „teza lui Frege cum că sensul este obiectiv este implicit o anticipare (în ceea ce priveşte aspectul semnificaţiei care constituie sensul) a doctrinei lui Wittgenstein că semnificaţia este utilizare (sau a uneia din familia de doctrine astfel exprimate)..."
7. Gotlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik, Begriffschriftlich abgeleitet,* Band I, H.Pohle, Jena,1893. Traducerea engleză de M.Furth, Prefaţă, Introducere şi §§ 1-52 în: *The Basis Laws of Arithmetic: Expositions of the System,* University of California Press, Los Angeles, 1964. Este relevant aici textul lui Frege: „Fiecare...nume al valorii de adevăr **exprimă** un sens, un **gând** (drückt einen Sinn, einen Gedanken aus)". Şi anume, prin stipulările noastre, acesta este determinat sub condiţiile (*Bedingungen*) prin care numele semnifică (*bedeute*) adevărul. Sensul acestui nume – **gândul** – este gândul că respectivele condiţii sunt îndeplinite *(das diese Bendingungen erfüllt sind)*
8. Gotlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl,* W. Koebner, Breslau, 1884. Traducerea engleză de J.L.Austin: *The Foundations of Arithmetic - A logico – mathematical enquiry into the concept of number,*

Basil Blackwell, Oxford, 1950. Vezi, îndeosebi, *Introducere*, pp. III, VI,VIII-IX, şi partea a II-a, §§ 26,27

9. Vezi, Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen Philosophical Investigations*, traducerea engleză de G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1958, partea I,§43: „pentru o mulţime extinsă de cazuri – deşi nu pentru toate – în care noi folosim cuvântul ‹semnificaţie›, el poate fi definit astfel: semnificaţia unui cuvânt constă în utilizarea sa în limbaj (*Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache*)". Vezi, de asemenea, *Philosophical Investigations*, partea I, §§120,138,190,432, precum şi introducerile de la *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford,1958
10. *Truth and Other Enigmas*, p.XII
11. Rudolph Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, Weltkreis – Verlag, Berlin,1928; traducerea engleză de R.A. Berkeley: *The Logical Construction of the World*, University of California Press, Berkeley, 1967. Nelson Goodman, *The Structure of Appearance*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.,1951. Vezi, analiza de mai târziu a lui Dummett din *Truth and Other Enigmas*, cap. 3,pp.29-37.
12. Rudolph Carnap, „Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, vol.3 (oct.1936), pp.419-71(sec.I-III); vol.4 (ian.1937), pp.1-40(sec.IV)
13. Textul original al conferinţelor susţinute la Universitatea din Bologna, în 1987, a apărut în *Lingua e Stile*, Anna *XXIII*, *1988*, pp.3-49, *171-210*. O versiune revăzută a fost publicată în *Origins of Analytical Philosophy*,Duckworth, London, 1993. Referinţele ulterioare sunt la această ediţie
14. *The Varieties of Reference*, editată de J.McDowell, Clarendon Press, Oxford, 1982. Gareth Evans, *Collected Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1985
15. *Origins of Analytical Philosophy*,pp.2-3
16. *Op. cit. , p.3*
17. G.P.Baker and P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, vol.1: *Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1980; vol.2: *Wittgenstein Rules Grammar and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford, 1985
18. Op. cit., p.4
19. Vezi, Nelson Goodman, „A World of Individuals", retipărită în *Problems and Projects*, Bobbs- Merrill, Indianapolis and New York, p.159
20. Gareth Evans, *Collected Papers*, pp.291-321 (citatul este de la p.301). Vezi şi sfârşitul secţiunii IV, pp.308-11
21. Michael Devitt, *Realism and Truth*, Princeton University Press, Princeton, 1984, cap.12

22. Stephen Schiffer, *Remnants of Meaning,* The Mit Press, Cambridge, Mass., 1987, sec.84
23. Acest articol este retipărit în Quine, *From a Logical Point of View Nine Logico - Philosophical Essays,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953, pp.20-46
24. *Truth and Other Enigmas,* p XVII
25. Ibidem
26. Vezi, Christopher Peacocke, *Thoughts: An Essay on Content*, Basil Blackwell, Oxford, 1986
27. Vezi, *Needs, Values, Truth,* Basil Blackwell, Oxford, 1987, îndeosebi pp. 124-32
28. Textul revizuit din 1976, Harvard William James Lectures, este publicat în *The Logical Basis of Metaphysics*, Duckworth, London, 1991. Comentariile cu privire la teism se găsesc în cap.15, pp. 348-51.

CUPRINS

Prefață la ediția în limba română 5
Prefață la ediția în limba engleză 7
Capitolul 1. Istoria filosofilor și istoria ideilor 11
Capitolul 2. Turnura lingvistică 14
Capitolul 3. Adevăr și semnificație 26
Capitolul 4. Expulzarea gândurilor din minte 34
Capitolul 5. Moștenirea lui Brentano 41
Capitolul 6. Semnificația la Husserl 55
Capitolul 7. Sens fără referință 69
7.1. Obiectele înțelegerii 69
7.2. Goluri în explicație 74
7.3. Absența referinței 81
Capitolul 8. Noeme și idealism 89
Capitolul 9. Percepția la Frege 97
9.1. Sensul *subiectiv* și sensul *obiectiv*: exemplul termenilor pentru culori 97
9.2. Senzație și gândire 110
Capitolul 10. Sesizarea unui gând 114
Capitolul 11. Percepția la Husserl: generalizarea conceptului de semnificație 127
Capitolul 12. Proto – gândurile 139
Capitolul 13. Gândire și limbaj 146
13.1. Filosofia gândirii 146
13.2. Limbajul în calitate de cod 150
13.3. Gândurile sunt conținuturi ale conștiinței? 155
13.4. Anterioritatea gândirii față de limbaj 158
13.5. Comunicabilitatea gândurilor 160
13.6. Caracterul social al limbajului și caracterul individual al credinței 165

13.7. Idiolect şi limbaj comun 169
13.8. Semnificaţie şi înţelegere: capacităţi teoretice şi practice 181
Capitolul 14. Concluzie: metodologie sau obiect de cercetare? 187
Appendix 193
Interviu (de Joachim Schulte) 193
Interviu (de Fabrice Pataut) 223
Nota traducătorului 259
Note şi referinţe bibliografice 261

Tiparul executat prin comanda nr. 619, 2004, la

CARTPRINT Baia Mare, cod 430061
cartier Săsar, str. Victoriei nr. 146
tel./fax: 0262/218923
ROMÂNIA

Lucrarea se vrea mai degrabă a fi o serie de reflecţii filosofice asupra rădăcinilor trdiţiei analitice. Sunt observaţii pe care orice autor al unei istorii reale va trebui să le ia în considerare în măsura în care acestea sunt corecte. (...)

În conflictul dintre şcoala analitică şi cea fenomenologică, cineva poate fi neutru numai dacă le priveşte pe amândouă în mod egal eronate. O asemenea lucrare ar putea fi cu greu scrisă dintr-o perspectivă neutră. Lucrarea de faţă a fost scrisă de un practicant al filosofiei analitic. Deşi am fost preocupat să arăt cât de apropiaţi au fost fondatorii celor două şcoli la începutul secolului, nu am putut face altceva decât să pledez în favoarea părţii analitice în punctele în care erau divergenţe. O carte care acoperă acelaşi domeniu, dar scrisă din perspectiva fenomenologică, ar putea constitui o contrapondere de mare interes

Michael Dummett

www.edituradacia.ro

EDITURA DACIA

ISBN 973-35-1838-7